TRAITÉ DE THÉOLOGIE
ASCÉTIQUE ET MYSTIQUE

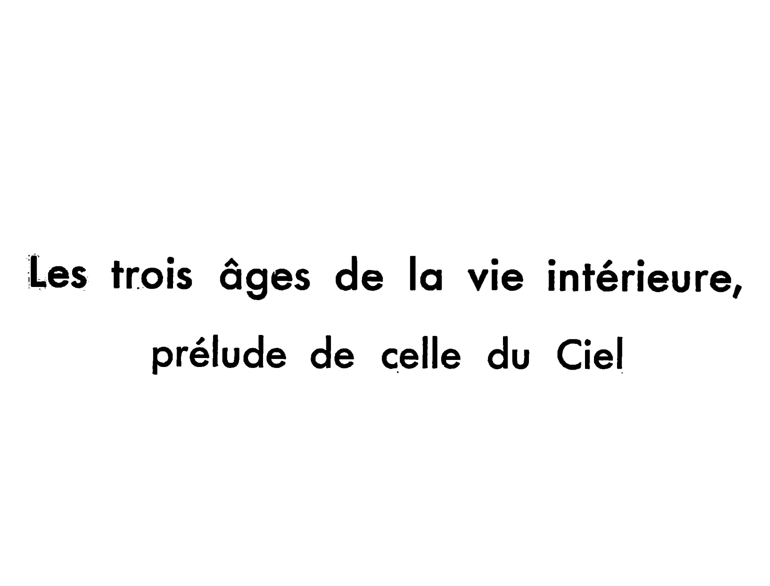
LES TROIS AGES
DE LA
VIE INTÉRIEURE
PRÉLUDE DE CELLE DU CIEL

PAR

le P. Rég. GARRIGOU-LAGRANGE, O. P.
Professeur de dogme et de théologie mystique
à l'Angelico, Rome.

Tome II

LES ÉDITIONS DU CERF
29, boulevard La-Tour-Maubourg
PARIS-VII[e]



Les trois âges de la vie intérieure, prélude de celle du Ciel

OUVRAGES DU MÊME AUTEUR

Le sens commun, la Philosophie de l'être et les formules dogmatiques, 4e édit., 1 vol. in-16, 400 pp. Paris, Desclée de Brouwer et Cie, 76 *bis*, rue des Saints-Pères. 27 fr.

Le Réalisme du principe de finalité, 1 vol. in-8°, 368 pp. Chez le même éditeur.................................. 27 fr.

Dieu, son existence et sa nature, solution des antinomies agnostiques, 6e édition, 1 vol. gr. in-8° 820 pp. G. Beauchesne, 117, rue de Rennes, Paris (traduit en anglais).. 60 fr.

Les Perfections divines, extrait du précédent, sans discussions philosophiques, 340 pp. G. Beauchesne (traduit en italien).................................. 25 fr.

De Revelatione ab Ecclesia proposita, 3e édit., 2 vol. gr. in-8°, 564-482 pp. Rome, Ferrari, et Paris, Gabalda.. 60 fr.

Édition abrégée, 1 vol. gr. in-8°, Ferrari et Lethielleux .... 35 fr.

Perfection chrétienne et contemplation, 2 vol. in-8° de 424-514 pp. Paris, Desclée et Cie, 30, rue Saint-Sulpice, 7e édit. (traduit en allemand, anglais, italien).. 40 fr.

L'Amour de Dieu et la Croix de Jésus, 2 vol. in-8° de 451 et 470 pp. Paris, Éditions du Cerf (traduit en italien et en allemand)................................ 40 fr.

La Providence et la Confiance en Dieu, 2e édit., 1 vol. in-8° de 410 pp. Paris, Desclée de Brouwer et Cie, 76 *bis*, rue des Saints-Pères (traduit en allemand, en anglais, en italien et en polonais).................. 25 fr.

Les trois conversions et les trois voies, 1 vol. in-16, 194 pp. Éditions du Cerf, Paris (traduit en italien, en allemand, en polonais, en espagnol, en flamand et en hongrois).. 8 fr.

Le Sauveur et son amour pour nous, in-8° de 472 pp. Éditions du Cerf, Paris (traduit en italien)........... 25 fr.

Le Sens du mystère et le clair obscur intellectuel (Nature et surnaturel), 1 vol. in-8°, 343 pp. Paris, Desclée de Brouwer (traduit en allemand).................. 27 fr.

La Prédestination des saints et la grâce, 1 vol. in-8°, 434 pp. Paris, Desclée de Brouwer (trad. en anglais). 24 fr.

Mère Françoise de Jésus, fondatrice de la Compagnie de la Vierge, 1 vol. in-8°, 187 pp. Paris, Desclée de Brouwer (traduit en portugais)............................ 17 fr.

De Deo uno, 1 vol. grand in-8°, 582 pp. Commentarium in Ia P. S. Thomæ. Desclée de Brouwer........ 115 fr.

LES TROIS AGES
DE LA
VIE INTÉRIEURE
PRÉLUDE DE CELLE DU CIEL

PAR

le P. RÉG. GARRIGOU-LAGRANGE, O. P.
Professeur de dogme et de théologie mystique
à l'Angelico, Rome.

TOME II

LES ÉDITIONS DU CERF
29, boulevard La-Tour-Maubourg
PARIS-VIIe

Nous avons examiné le livre du P. Réginald Garrigou-Lagrange, O. P., maître en théologie, intitulé :*Traité de théologie ascétique et mystique : Les trois âges de la vie intérieure*, nous le trouvons conforme à la doctrine de saint Thomas, de nature à éclairer les âmes intérieures, et nous en approuvons l'impression.

Rome, Angelico, 24 juin 1938.

fr. THOMAS PHILIPPE, O. P.
Lecteur en théologie.

fr. PAUL PHILIPPE, O. P.
Lecteur en théologie.

Imprimi potest.

fr. S.-M. GILLET, O. P.
Magist. gen.

Imprimatur.

Pictavii, die 8ª julii 1938.

M. BACKÈS,
v. g.

TROISIÈME PARTIE

De la voie illuminative des progressants

CHAPITRE PREMIER

L'objet de cette troisième partie et le langage des spirituels comparé à celui des théologiens

Nous avons parlé jusqu'ici, dans une première partie, des principes ou des sources de la vie intérieure, de l'organisme des vertus et des dons, de la nature de la perfection chrétienne, de son élévation, de l'obligation générale d'y tendre pour tout chrétien, et de l'obligation spéciale pour les religieux et les prêtres.

Dans une seconde partie nous avons traité de la purification de l'âme des commençants, des péchés à éviter, du défaut dominant, de la purification active des sens et de l'esprit surtout de la purification active de la mémoire, de l'intelligence, de la volonté, et enfin de l'oraison des commençants.

Nous devons parler maintenant de la voie illuminative des progressants. C'est la continuation de la voie purgative, sous un autre nom. On lui donne un nom nouveau, comme la même route qui continue reçoit des noms nouveaux suivant les villes qu'elle traverse : la voie ferrée de Turin à Rome s'appelle d'abord la voie de Turin à Gênes, puis de Gênes à Pise, et de Pise à Rome.

Il y a beaucoup de variété sur une seule et même route, une partie est en plaine, une autre en côtes plus

ou moins pénibles; on peut faire une partie du chemin en plein jour, l'autre la nuit, et cela par un beau ou un mauvais temps. Il en est de même au point de vue spirituel. De plus, sur la voie ferrée d'une ville à une autre, il ne faut ni brûler les étapes, ou supprimer les arrêts, ni s'arrêter trop longtemps aux stations; de même dans la voie de Dieu, vouloir aller trop vite compromettrait l'avancement, trop s'arrêter serait se mettre en retard; en ce sens « ne pas avancer serait reculer ». La voie illuminative est donc la continuation de la voie purgative, mais maintenant le progrès doit être plus marqué.

Pour parler d'une façon méthodique de cette voie illuminative, nous en traiterons dans l'ordre suivant : 1° *de l'entrée dans cette voie*; plusieurs auteurs l'ont appelée une seconde conversion, et plus précisément la purification passive des sens; 2° *des caractères principaux de l'âge spirituel des progressants*; 3° *du progrès des vertus morales chrétiennes*, surtout de l'humilité, vertu fondamentale, et de la douceur dans ses rapports avec la charité; 4° *du progrès des vertus théologales*, de l'esprit de foi et de confiance en Dieu, de la conformité à la volonté divine signifiée, de la charité fraternelle, grand signe du progrès de l'amour de Dieu; 5° *des dons du Saint-Esprit chez les progressants*, de leur docilité au Saint-Esprit, de leur recueillement plus continuel dans le cours de la journée; 6° *de l'illumination progressive de l'âme par le sacrifice de la messe et la communion*; pourquoi chaque communion devrait-elle être substantiellement plus fervente que la précédente; de la dévotion au Cœur eucharistique de Jésus et à Marie Médiatrice, en cette période de la vie intérieure; 7° *de l'oraison contemplative des progressants* et de ses degrés : de l'erreur des quiétistes à ce sujet; du passage de l'oraison acquise à l'oraison infuse. L'oraison infuse est-elle dans la voie normale de la sainteté, ou est-elle, au contraire,

une grâce extraordinaire, comme les visions, les révélations, les stigmates? L'oraison infuse est-elle ordinairement accordée aux âmes intérieures généreuses, qui persévèrent dans la prière, la docilité au Saint-Esprit et qui portent quotidiennement la croix avec patience et avec amour? 8° *Des défauts des progressants*; de l'orgueil qui se mêle à leurs actes; du discernement des esprits; des progressants attardés. Nécessité d'une purification passive de l'esprit qui, selon saint Jean de la Croix, marque l'entrée dans la voie unitive.

Pourquoi proposons-nous cet ordre à suivre? Parce qu'il convient de considérer l'accroissement des *vertus et des dons* avant le progrès de leurs *actes*, pour mieux montrer ensuite à quels actes déjà élevés est ordonné cet accroissement des vertus et dons, qui est chose certaine d'avance. Nous sommes en effet déjà certains, par la foi et par la théologie, que les vertus acquises et les vertus infuses, comme aussi les sept dons, doivent ici-bas toujours grandir en nous, et particulièrement dans la voie illuminative ou des progressants; il doit même y avoir une accélération dans ce progrès, car l'âme doit se porter d'autant plus vite vers Dieu qu'elle se rapproche de lui et qu'elle est plus attirée par lui, comme la pierre tombe plus vite en se rapprochant de la terre qui l'attire (1). Le voyageur vers l'éternité doit marcher plus vite en approchant du but qui le captive davantage. Ces principes sont déjà certains, il doit donc y avoir un accroissement très notable des vertus et des dons dans la voie illuminative

(1) Cf. S. Thomas *in Epist ad Hebr.*, x, 25 : « Motus naturalis (v. g. lapidis cadentis) quanto plus accedit ad terminum, magis intenditur. Contrarium est de motu violento (v. g. lapidis sursum projecti). Gratia autem inclinat in modum naturae. Ergo *qui sunt in gratia, quanto plus accedunt ad finem, plus debent crescere.* » Il n'est pas dit *aequaliter*, mais *plus*.

des progressants, et cela bien considéré nous fera mieux comprendre quelle doit être normalement en cette période de la vie spirituelle l'élévation *des actes* de ces vertus et de ces dons.

De plus, pour procéder avec ordre, il convient de suivre une *marche ascendante,* de considérer d'abord l'accroissement des vertus morales chrétiennes, puis celui des vertus théologales, ensuite celui des dons qui perfectionnent les vertus, de parler enfin des grâces de lumière, d'amour, de force qui nous sont données chaque jour par la messe et la communion; alors il apparaîtra plus clairement que l'oraison des progressants est normalement une oraison contemplative. Si, au contraire, on parlait de cette oraison dès le début, on la décrirait peut-être *telle qu'elle est de fait* chez ceux qui paraissent être des progressants sans l'être peut-être assez, et non pas *telle qu'elle doit être normalement* en cet âge déjà avancé de la vie spirituelle.

Telles sont les raisons de l'ordre que nous allons suivre.

Mais avant de le faire, nous examinerons une question préalable, importante ici, celle du caractère propre du langage des grands spirituels qui ont parlé de ces choses, langage dont les termes sont un peu différents de ceux des théologiens; une comparaison des deux terminologies ou manières de parler est ici nécessaire.

Le langage des spirituels comparé à celui des théologiens

On a souvent remarqué que les termes dont se servent les grands auteurs spirituels, surtout lorsqu'ils parlent de la mystique proprement dite, diffèrent assez notablement des termes en usage chez les théologiens. Une comparai-

son des deux terminologies ou manières de parler est nécessaire pour bien saisir le sens et la portée de chacune.

Le langage des grands mystiques catholiques a son fondement dans l'Écriture, dans les Psaumes, dans le Cantique des cantiques, dans l'Évangile de saint Jean, dans les Épîtres de saint Paul. Il se forme de plus en plus avec saint Augustin, dans ses commentaires sur les Psaumes, et sur saint Jean; avec Denys, avec saint Grégoire le Grand (commentaire sur Job), avec saint Bernard, Hugues et Richard de Saint-Victor, saint Bonaventure, l'auteur de l'*Imitation,* Tauler, le Bienheureux Henri Suso, sainte Thérèse, saint Jean de la Croix, saint François de Sales.

Leur terminologie, expression de leur expérience mystique, est passée peu à peu dans la théologie spirituelle doctrinale, qui doit la comparer à la terminologie scolastique des théologiens, pour éviter certaines erreurs ou confusions dans lesquelles est parfois tombé Maître Eckart.

La question que pose le langage des mystiques

Au premier abord, la manière de parler des grands spirituels paraît à plusieurs théologiens, exclusivement scolastiques, trop métaphorique et aussi exagérée, soit pour ce qui touche à l'abnégation nécessaire à la perfection, soit pour l'éloignement du sensible et du raisonnement ou discours dans la contemplation. A cause de cela, certains grands mystiques parurent suspects, comme Tauler et Ruysbroeck; et, pour la même raison, après la mort de saint Jean de la Croix, des théologiens éprouvèrent le besoin de corriger ses œuvres et de les recouvrir comme d'un badigeon scolastique pour mieux en expli-

quer le sens et écarter toute exagération. Ainsi le talent veut quelquefois corriger le génie, comme si l'aiglon voulait apprendre à l'aigle à voler. Il fallut alors défendre les mystiques contre leurs ennemis et contre leurs maladroits amis. C'est ainsi que Louis de Blois écrivit une défense de Tauler, et que le P. Nicolas de Jésus-Marie composa son livre : *Elucidatio phrasium mysticorum operum Joannis a Cruce* (1).

Un exemple de la différence du langage des spirituels et de celui des théologiens se trouve dans le sens qu'ils donnent au mot *nature*; le sens spéculatif de ce mot est abstrait et n'a rien de défavorable, son sens ascétique est concret et rappelle le péché originel.

On lit dans l'*Imitation*, l. III, ch. LIV, des divers mouvements de la nature et de la grâce : « La nature est pleine d'artifices... elle n'a jamais d'autre fin qu'elle-même,

(1) Récemment, M. Jacques Maritain, dans *Les Degrés du savoir*, 1932, pp. 647 sq., a fort bien traité de la « praticité » du vocabulaire de saint Jean de la Croix. Selon lui, dans les sciences spéculatives, il s'agit d'analyser le réel en ses éléments ontologiques (ou empiriologiques); dans les sciences pratiques, au contraire, il s'agit de composer les moyens, les moments dynamiques, par lesquels l'action doit venir à l'existence. Ainsi, des concepts de même nom se rapporteront au réel de façon différente. De plus, dit-il très justement, « quant au langage mystique, il est nécessairement autre que le langage philosophique, l'hyperbole n'y est pas un ornement de rhétorique, mais un moyen d'expression rigoureusement requis pour signifier les choses avec exactitude, car, à vrai dire, il s'agit là de rendre sensible l'expérience même, et quelle expérience! la plus ineffable de toutes; le langage philosophique se propose avant tout de dire la réalité sans la toucher, le langage mystique de la faire deviner comme en la touchant sans la voir... L'intelligence passe d'un vocabulaire conceptuel à l'autre, comme elle passe du latin au chinois ou à l'arabe. Mais elle ne saurait appliquer à l'un la syntaxe de l'autre ».

Ainsi saint Jean de la Croix décrit la contemplation comme un *non-agir*, quand saint Thomas la définit comme *l'activité la plus haute*... Celui-ci se place au point de vue ontologique; l'autre au point de vue de l'expérience mystique elle-même, où la suspension de toute activité *de mode humain* doit apparaître à l'âme comme une non-activité.

natura callida est... et se semper pro fine habet. La grâce, au contraire, agit avec simplicité et fuit jusqu'à la moindre apparence du mal; elle ne tend point de pièges et fait tout pour Dieu seul, en qui elle se repose comme en sa fin... — La nature aime à recevoir les respects et les honneurs. La grâce renvoie fidèlement à Dieu tout honneur et toute gloire, etc... »

Ces paroles, au premier abord, semblent contraires à ces principes souvent formulés par saint Thomas : « La grâce ne détruit pas la nature, mais la perfectionne »; « la nature nous incline à aimer Dieu, son auteur, plus que nous-mêmes; autrement l'inclination naturelle serait perverse, et elle serait non pas perfectionnée, mais détruite par la charité (1) ».

A voir la chose de plus près, on trouve qu'il n'y a pas de contradiction entre l'auteur de l'*Imitation* et saint Thomas, mais ils emploient ici le mot « *nature* » en deux acceptions différentes. Saint Thomas le prend *au sens philosophique et abstrait*, qui correspond à la définition de l'homme (animal raisonnable), à sa nature, principe radical de ses opérations, telle qu'elle vient de Dieu, abstraction faite de toute grâce supérieure à elle et aussi du péché originel et de ses suites. La nature humaine ainsi conçue correspond à une idée divine. — Les auteurs spirituels, comme celui de l'*Imitation*, lorsqu'ils opposent la nature à la grâce, prennent le mot « *nature* » *au sens ascétique et concret*; ils parlent de la nature telle qu'elle est concrètement depuis le péché du premier homme, c'est-à-dire : ou détournée de Dieu par le péché originel, ou encore *blessée* quoique régénérée par le baptême. Ils veulent rappeler que, même chez les baptisés, les blessures, suites du péché originel, ne sont pas complètement guéries, mais seulement en voie de cicatrisation; ces

(1) Iª, q. 65, a. 5, et IIª IIªᵉ, q. 26, a. 3.

blessures, au nombre de quatre : l'infirmité, l'ignorance, la malice et la concupiscence, atteignent les différentes facultés (1); elles se manifestent assez souvent dans un gros égoïsme, parfois peu conscient, que les péchés personnels peuvent beaucoup augmenter. Saint Thomas y insiste lui aussi, lorsqu'il parle de l'amour désordonné de soi-même, d'où dérivent l'orgueil, la concupiscence de la chair, celle des yeux (2), et ensuite les sept péchés capitaux (3), d'où proviennent d'autres péchés encore plus graves.

On voit qu'à bien considérer les choses il n'y a pas ici entre les théologiens spéculatifs et les auteurs spirituels une opposition de doctrine, mais une différence de terminologie que le contexte explique. L'une est plus abstraite, l'autre plus concrète, car elle vise l'application des principes pour la conduite de la vie, dans des conditions où de fait l'homme se trouve maintenant depuis le péché originel.

Pour mieux entendre cette différence dans la manière de s'exprimer, nous parlerons des fondements théologiques de la terminologie des spirituels, des termes principaux de leur langage, et nous comparerons la valeur expressive de ce dernier à la valeur de celui des théologiens.

Les fondements théologiques de la terminologie des spirituels

Chaque science ou discipline a ses termes spéciaux dont le sens ne peut être bien saisi par ceux qui ne la connais-

(1) Cf. saint Thomas, Iª IIªᵉ, q. 85, a. 3; q. 109, a. 2 et 3; IIIª, q. 69, a. 3.
(2) Iª IIªᵉ, q. 77, a. 4 et 5.
(3) Iª IIªᵉ, q. 84.

sent pas. Si les mathématiques, la physique, la physiologie ont leurs termes particuliers, pourquoi la mystique n'aurait-elle pas les siens? Les termes expriment les idées, comme les idées expriment la nature des choses, et l'idée qui était d'abord confuse devient ensuite distincte. Les concepts scientifiques sont ainsi plus distincts que les notions de sens commun, et il faut parfois des noms nouveaux pour les exprimer; autrement on serait obligé de recourir à des circonlocutions ou périphrases trop longues.

La théologie fournit le fondement de la terminologie des spirituels lorsqu'elle enseigne que nous avons, pour parler de Dieu et de notre vie surnaturelle, deux espèces de termes, les uns ont un *sens propre*, les autres un *sens métaphorique*. C'est ainsi que nous disons au sens propre : « Dieu est bon et sage; il est la bonté même, la sagesse même. » Ce sont là, en effet, des perfections qui n'impliquent aucune imperfection, et elles se trouvent *analogiquement* en Dieu et dans les créatures selon leur sens propre. Au contraire, c'est seulement par métaphore que nous parlons de la colère de Dieu; la colère est en effet une passion, un mouvement de la sensibilité, qui ne saurait se trouver à proprement parler en Dieu, esprit pur; mais l'expression « colère de Dieu » est une métaphore pour exprimer sa justice.

*
* *

Il faut à ce sujet faire ici les remarques suivantes :

Parmi les termes analogiques qui se disent de Dieu au sens propre, *les termes négatifs*, comme immatériel, immobile, *l'expriment plus justement que les termes positifs*, en tant que *nous connaissons plutôt ce que Dieu n'est pas que ce qu'il est* (1). Nous savons très bien qu'il n'y a

(1) Cf. saint Thomas, Iª, q. 2ª prologus; 1, a. 10, ad 3ᵐ.

en lui ni matière, ni mouvement ou progrès, ni limite; tandis que nous ne pouvons connaître positivement *le mode propre* selon lequel les perfections divines sont en Dieu et s'identifient dans *l'éminence de la Déité*, où elles se trouvent « formellement-éminemment ». Ce mode propre des perfections divines, nous le connaissons de façon négative et relative, en disant : c'est un mode incréé, incompréhensible, suprême. Mais en lui-même il reste caché, comme la Déité, qui n'est manifeste qu'aux bienheureux qui la voient immédiatement.

C'est ce qui explique pourquoi les mystiques, en parlant de Dieu, se servent beaucoup de termes négatifs : incompréhensible, ineffable, incommunicable, et ils disent que la *contemplation négative*, qui s'exprime ainsi, est au-dessus de la contemplation affirmative: elle atteint, en effet, à sa manière, ce qu'il y a de plus élevé : l'éminence de la Déité ou de *la vie intime de Dieu*, qui n'est pas participable naturellement, mais seulement par la grâce sanctifiante, « participation de la nature divine ».

De plus, *parmi les noms positifs* qui expriment Dieu au sens propre, *les noms les moins déterminés et les plus communs et plus absolus* l'expriment mieux que les autres, dit saint Thomas (1); c'est ainsi que ce nom, *Celui qui est*, est plus que les autres le nom propre de Dieu, car par son indétermination il exprime mieux l'océan infini de la substance spirituelle de Dieu. Au contraire, des noms plus déterminés, comme intelligent, libre, expriment moins cet infini. C'est ce qui explique que les mystiques disent que la contemplation supérieure, qui procède de la foi éclairée par les dons, est *confuse*, indéterminée, ineffable; ils la placent au-dessus de la contemplation distincte qui viendrait d'une révélation spéciale.

(1) Iª, q. 13, a. 11.

*
* *

Quant aux termes métaphoriques, ils sont nécessaires, dit saint Thomas (1), là où il n'y a plus de termes propres, surtout pour exprimer les relations particulières de Dieu avec les âmes intérieures. C'est ainsi que les mystiques parlent par métaphore des fiançailles spirituelles et du mariage spirituel pour désigner une union en quelque sorte transformante de l'âme et de Dieu. C'est aussi par métaphore qu'ils parlent du fond de l'âme pour désigner le fond de l'intelligence et de la volonté, par où ces facultés dérivent de la substance même de l'âme. Ces métaphores s'expliquent du fait que nous ne connaissons les choses spirituelles que dans le miroir des choses sensibles, et qu'il est souvent difficile de trouver des termes propres pour les exprimer.

Les termes principaux du langage des spirituels

Les termes ordinaires de l'Écriture et ceux de la théologie pourraient suffire à la mystique ; mais pour éviter des circonlocutions trop longues, les spirituels ont eu recours à des termes spéciaux, ou ils ont donné un sens plus particulier à des expressions déjà en usage. Ainsi plusieurs termes sont devenus proprement mystiques, à tel point que si on les prenait au sens scolastique ils ne seraient plus vrais. Tous les spirituels parlent, par exemple, du néant de la créature, et disent : *la créature n'est rien.* Un théologien, pour rendre cette proposition acceptable à son point de vue, y ajouterait cette précision : *la créature par elle-même n'est rien.* Ce fut l'erreur de Maî-

(1) Iª, q. 1, a. 9, ad 3ᵐ.

tre Eckart d'affirmer, au sens scolastique des termes, ce qui n'est vrai qu'au sens mystique. D'où la condamnation de plusieurs de ses propositions parmi lesquelles celle-ci : « Toutes les créatures sont un pur néant; je ne dis pas qu'elles sont peu de chose, ou quelque chose, mais qu'elles sont un pur néant (1). » S'il en était ainsi, Dieu n'aurait rien créé en dehors de lui, ou bien l'être des créatures ne serait pas distinct de celui de Dieu.

De même les mystiques ont souvent appelé « contemplation » tout court, la contemplation infuse, qui est celle dont ils parlent.

Ainsi peu à peu s'est constituée une terminologie spéciale.

Son caractère spécial vient de ce que les secrets de la vie intime de Dieu et de l'union de l'âme avec lui sont ineffables, ou de ce que les termes de la langue humaine n'ont pas de proportion avec la sublimité des choses divines. Pour remédier à ce manque de proportion, les spirituels ont trouvé trois catégories de termes, qui sont proprement mystiques. On peut les appeler les termes hyperboliques, les termes antithétiques ou contraires, et les termes symboliques.

*
* *

Les termes hyperboliques cherchent à exprimer l'élévation infinie de Dieu, comme « la superessence ou la superbonté de Dieu (2) », ou encore l'infériorité de la

(1) « Omnes creaturae sunt unum purum nihil, non dico quod sint quid modicum, vel aliquid, sed quod sint unum purum nihil » (*Denz.*, 526).

(2) Quelquefois même, pour dire que *la Déité* est *au-dessus de l'être, de l'un, du vrai et du bien*, des mystiques ont dit : *Dieu est non-être*, ou *surêtre*. On reconnaît là la manière de parler de Denys.

créature par rapport à Dieu, comme « le néant de la créature ».

Les termes antithétiques, ou par antithèse, expriment une chose élevée par l'effet en quelque sorte contraire qu'elle produit sur nous. C'est ainsi que les termes « nuit obscure », « grande ténèbre » expriment « la lumière inaccessible où Dieu habite », lumière qui nous éblouit et qui nous fait l'effet d'une obscurité supérieure et translumineuse, à l'antipode de l'obscurité inférieure qui vient de la matière, de l'erreur ou du mal. — De même encore, par ironie, la parole de Dieu est appelée folie, en tant qu'elle produit cet effet aux insensés. En ce sens, saint Paul écrit (I Cor., I, 21-25) : « Le monde, avec sa sagesse, n'ayant pas connu Dieu dans la sagesse de Dieu, il a plu à Dieu de sauver les croyants par *la folie de la prédication*... Ce qui serait folie de Dieu est plus sage que la sagesse des hommes, et ce qui serait faiblesse de Dieu est plus fort que la force des hommes. »

Les termes symboliques, enfin, sont des métaphores comme : l'Époux des âmes (pour désigner Dieu), le mariage spirituel, le fond de l'âme, les sens spirituels, le sommeil des puissances, la blessure d'amour, la liquéfaction et fusion spirituelle, etc.

Il faut remarquer que certains mystiques ont une préférence pour les termes hyperboliques (ex. superessence, superbonté), comme Denys; d'autres pour les termes antithétiques (nuit obscure), comme saint Jean de la Croix; d'autres pour les termes symboliques (fiançailles et mariage spirituels), comme sainte Thérèse.

On peut trouver là le principe d'un rapprochement entre les degrés d'oraison décrits par sainte Thérèse et ceux décrits par saint Jean de la Croix; la différence est plus dans les termes que dans les états spirituels désignés. C'est ainsi que sous le titre de nuit obscure des sens saint Jean de la Croix parle de la quiétude aride, qui

précède la quiétude consolée dont parle sainte Thérèse, dans la IVe demeure; et à propos de la nuit obscure de l'esprit, saint Jean de la Croix parle des grâces dont traite sainte Thérèse dans la VIe demeure à propos des fiançailles spirituelles, qui, comme la nuit de l'esprit, disposent prochainement à l'union transformante parfaite, appelée aussi mariage spirituel.

La terminologie que saint Jean de la Croix préfère contribue à lui donner un ton plus austère que celui de sainte Thérèse, mais lorsqu'il arrive à parler du sommet de la vie intérieure dans *Vive flamme d'amour*, il le fait en des termes qui montrent une plénitude de joie spirituelle des plus frappantes.

Le sens des termes mystiques n'est bien saisi, en ce qu'ils ont à la fois de disproportionné et de convenable, que par ceux qui ont l'expérience de ces choses, et ceux-ci gardent en cela une juste sobriété. D'autres ont abusé de ces termes d'une façon parfois ridicule, jusqu'à parler de surélévation surséraphique, de « confricatio deifica », d'abîme d'exinanition cordiale, etc., et autres termes qui font penser à un vain sentimentalisme et quelquefois à un sensualisme mystique.

L'hyperbole mystique

Au sujet des termes hyperboliques employés par les grands mystiques, il faut remarquer qu'ils ne les ont pas pris dans le sens des agnostiques. Lorsque, par exemple, ils disent, comme Denys, que Dieu, en sa Déité ou sa vie intime, *est au-dessus de l'être*, *de l'un*, *du vrai*, *du bien*, *de l'intelligence et de l'amour*, ils ne veulent pas dire que Dieu est inconnaissable, mais que sa Déité ou sa vie intime contient éminemment les perfections divines selon un mode supérieur ineffable, qui permet à ces perfections de s'identifier sans se détruire.

Les mystiques veulent dire que la *Déité*, qui n'est *participable que surnaturellement* par la grâce sanctifiante, est supérieure aux perfections absolues qu'elle contient formellement dans son éminence; ces perfections, comme l'être, la vie, l'intelligence, sont *naturellement participables* et participées de fait dans les pierres, les plantes et l'âme humaine. La Déité apparaît ainsi comme la lumière inaccessible supérieure à toute dénomination.

De même lorsque les mystiques parlent par hyperbole du néant de la créature, ils veulent dire seulement que la créature *par elle-même* n'est rien, et que, bien qu'elle existe de fait par l'acte créateur, elle est, en comparaison de Dieu, plus infime et indigente qu'on ne saurait le dire. Toutes ces circonlocutions trop longues se résument dans ce mot plus expressif : le néant de la créature.

Cette hyperbole légitime se trouve déjà dans l'Écriture, comme le remarque saint Thomas à propos de cette expression d'Isaïe : « conturbati sunt montes » : « la colère de Iahvé s'est embrasée contre son peuple; il a étendu la main et il l'a frappé; les montagnes sont ébranlées » (Is., v, 25). *Dans l'Écriture*, dit saint Thomas, *l'hyperbole dépasse, non pas la vérité, mais l'opinion des hommes*, en ce sens que Dieu est plus grand qu'on ne peut le croire et les châtiments qu'il annonce aux méchants dépassent ce qu'on peut se figurer. Dans les écrits profanes, l'hyperbole est une figure de rhétorique qui augmente excessivement la mesure des choses pour produire une plus vive impression sur l'esprit du lecteur; on dit, par exemple, un géant pour un homme de haute taille. Ainsi la poésie humaine se sert de l'hyperbole à cause de la petitesse des choses humaines qu'elle veut grandir, tandis que la poésie divine des prophètes, du psalmiste, et celle des grands

(1) *In Isaiam*, ch. v, in fine.

mystiques, se sert de la métaphore et de l'hyperbole, à cause de l'élévation infinie des choses divines, qu'elle ne saurait autrement exprimer (1). Il n'y a donc pas dans l'hyperbole scripturaire, ni dans celle des grands mystiques, une erreur ni une exagération formelle. L'exagération, par exemple, quand on parle du néant de la créature, n'est que matérielle, car l'auteur, par là, veut faire entendre, ce qui est très vrai, que, en comparaison de Dieu, la créature est plus pauvre et plus déficiente qu'on ne saurait le dire. Et, par contraste, Dieu est beaucoup plus parfait qu'on ne peut l'exprimer.

C'est une hyperbole du même genre qui se trouve en ces paroles de Jésus : « Si ton œil droit est pour toi occasion de chute, arrache-le et jette-le loin de toi;... si ta main te scandalise, coupe-la » (Matth., v, 29). Il ne s'agit pas ici de mutilation, c'est une expression très vive pour montrer la gravité du danger dont on parle et la nécessité pressante de se prémunir. De même saint Paul dit (Phil., III, 8), en parlant des avantages du judaïsme : « propter Christum omnia detrimentum feci et arbitror ut stercora, ut Christum lucrifaciam », ce qu'on traduit souvent : « Pour l'amour du Christ, j'ai voulu tout perdre, regardant toutes choses comme de la balayure, afin de gagner le Christ. »

La B[se] Angèle de Foligno aime beaucoup l'hyperbole mystique et l'antithèse, quand elle parle de la grande ténèbre et de la vie intime de Dieu, qui est au-dessus des perfections d'intelligence et d'amour qui en elle s'identifient sans disparaître. Elle écrit : « *Je ne vois rien et je vois tout; la certitude est puisée dans la ténèbre* (2) »; c'est-à-dire : je ne vois rien de déterminé, mais je vois

(1) Cf. saint Thomas, I[a] II[ae], q. 102, a. 2, ad 2[m].
(2) Cf. *Livre des visions et des instructions de la B[se] Angèle de Foligno*, ch. XXVI.

toutes les perfections divines réunies, fondues d'une façon ineffable, dans l'éminence de la Déité.

Ce qu'elle dit dans l'élan mystique, Cajetan le dit sous une forme abstraite dans les parties les plus élevées de son commentaire sur le *Traité de la Trinité* de saint Thomas (1).

Saint Jean de la Croix aime aussi à se servir de l'hyperbole mystique en l'expliquant, par exemple dans la *Montée du Carmel*, l. I, ch. IV : « Tout ce qui existe sur la terre et dans le ciel est du pur néant, si on le compare à Dieu. *J'ai regardé la terre*, dit Jérémie, IV, 23, *et elle était vide : j'ai regardé les cieux et je n'y ai point trouvé de lumière*... Il veut dire que les astres, comparés à Dieu, sont de pures ténèbres. Ainsi, toutes les créatures, envisagées à ce point de vue, ne sont que néant, et l'amour qui nous y attache est pour ainsi dire moins encore, puisqu'il est empêchement et privation de la transformation en Dieu. »

L'auteur de la *Montée du Carmel*, au début de cet ouvrage, dans la gravure qui en est le frontispice, semble demander une abnégation excessive. Il a écrit sur « le sentier étroit de la perfection » : « *rien*, *rien*, *rien*, *rien* », mais, s'il demande tant, c'est qu'il veut conduire très haut par le chemin le plus direct. Et au-dessus, il a écrit : « *Depuis que je ne veux rien par amour-propre, tout m'est donné, sans que je le cherche.* » Ce qu'il explique ainsi dans la *Montée*, l. III, ch. XIX : « Le détachement des créatures produit plus de joie et de satisfaction que la recherche de leur possession par le cœur... En se dessaisissant des choses, l'homme les connaît plus clairement

(1) Cf. Cajetan in Iª, q. 39, a. 1, n° 7 : « Res divina prior est ente et omnibus differentiis ejus : est enim *super ens* et *super unum*, etc. » Toute cette partie de ce commentaire est à lire et à méditer.

selon le naturel et le surnaturel, aussi en jouit-il alors beaucoup plus que celui qui s'y attache. Il en jouit selon leur vérité, et non pas selon leur mensonge. Tandis que le sens n'atteint que les accidents des choses, l'esprit pénètre la vérité et la valeur des choses. Pour ce motif, la jouissance (sensible) obscurcit le jugement comme un brouillard... ; la négation et la purification de cette jouissance rend le jugement clair, comme l'air resplendit lorsque les vapeurs se dissipent. Celui qui est détaché des choses jouit de toutes comme s'il les possédait, tandis que celui qui ne cherche qu'à les posséder s'en dégoûte et ne jouit plus d'aucune. » C'est bien ce que dit saint Paul (II Cor., VI, 10) : « *nihil habentes et omnia possidentes* : nous sommes comme n'ayant rien et nous possédons tout. » Saint François d'Assise jouissait des paysages de l'Ombrie incomparablement plus que les propriétaires de ces terres, occupés de les faire matériellement fructifier le plus possible.

On voit que les mystiques expliquent eux-mêmes l'hyperbole et l'antithèse, auxquelles ils ont recours pour nous tirer de notre somnolence et tâcher de nous faire entrevoir l'élévation des choses divines et le prix de l'unique nécessaire.

Il n'est pas inutile de comparer leur langage à celui des théologiens pour voir en quoi ils s'éclairent mutuellement.

Comparaison du langage des spirituels et de celui des théologiens

Chacune de ces deux terminologies a ses mérites. Pour l'étude à laquelle se livre le théologien, il est sûr que son langage plus abstrait, plus précis, qui se limite aux termes propres est préférable. Mais pour porter effective-

ment les âmes à l'abnégation généreuse et à l'union à Dieu, la terminologie des mystiques convient mieux parce qu'elle est plus vive, plus entraînante et aussi plus brève et, d'une façon concrète, plus compréhensive. Celà provient de ce qu'elle exprime non pas seulement des concepts abstraits, mais des concepts vécus et un ardent amour de Dieu; elle évite par suite beaucoup de circonlocutions et de distinctions spéculatives qui arrêteraient l'élan de l'amour de Dieu; elle porte l'âme à chercher Dieu lui-même *au-delà des formules de foi* et par elles. Elle nous rappelle que, si la *vérité* de nos jugements est en notre esprit, *le bien* vers lequel tend la volonté est en dehors de notre esprit, en Dieu lui-même (1). Elle porte aussi à penser que ce qui en Dieu reste inconnaissable et indicible, est souverainement bon et peut être ardemment aimé, sans être autrement connu. Elle s'inspire de cette pensée que saint Thomas formulait ainsi : « *(in via) melior est amor Dei, quam Dei cognito* » (2), car, par la connaissance, nous attirons en quelque sorte Dieu vers nous, en lui imposant pour ainsi dire la limite de nos idées, tandis que l'amour nous attire et nous élève vers Dieu.

La distinction de ces deux terminologies apparaît, par exemple, lorsqu'on compare les paroles du Sauveur au commentaire qu'en donne la théologie. Jésus dit en saint Jean, XII, 25, d'une façon brève, vive, concrète : « *Celui qui aime sa vie, la perdra; et celui qui hait sa vie en ce monde, la conservera pour la vie éternelle* »; c'est-à-dire : celui qui aime sa vie d'une façon désordonnée, par exem-

(1) Cf. saint Thomas, Iª, q. 82, a. 3 : « *Actio intellectus* consistit in hoc, quod ratio rei intellectae est *in intelligente; actus vero voluntatis* perficitur in eo, quod voluntas inclinatur *ad ipsam rem,* prout in se est. Et ideo Philosophus dicit in l. VI, Met., quod *bonum et malum,* quae sunt objecta voluntatis, *sunt in rebus, verum et falsum,* quae sunt objecta intellectus, *sunt in mente.* »

(2) *Ibid.*

ple en refusant de subir le martyre plutôt que de renier la foi, celui-là perdra son âme; tandis que celui qui en ce monde a une sainte haine de sa vie, par exemple en subissant le martyre pour l'Évangile, celui-là garde son âme pour la vie éternelle.

Mais si l'on veut expliquer théologiquement ces paroles si vivantes du Sauveur, on les traduira ainsi abstraitement : celui qui aime sa vie d'un amour *contraire* à la charité la perdra. Il ne la perdra pourtant pas du fait qu'il aime sa vie d'un amour naturel, qui est *distinct* de la charité sans lui être contraire; et à plus forte raison s'il l'aime d'un amour qui est *inclus* dans la charité même. C'est saint Thomas (1) qui distingue ainsi ces trois manières fort différentes d'aimer sa vie, la première *contraire* à la charité, la seconde *distincte* de la charité, la troisième *incluse* dans la charité, lorsque nous voulons la vie de la grâce et celle du ciel pour glorifier Dieu. Ces distinctions sont indispensables au théologien, mais ce sont celles de l'intellect spéculatif qui analyse, tandis que la parole de Jésus porte immédiatement à l'amour et à la générosité de l'amour.

De même les mystiques parlent brièvement du *néant de la créature* pour exprimer ce que les théologiens énonceraient en ces cinq propositions : 1° la créature par elle-même n'est rien, car elle a été créée *ex nihilo*; 2° comparée à Dieu, la créature déjà existante n'est rien, car après la création il n'y a pas plus de perfection, ni plus d'être qu'auparavant, bien qu'il y ait maintenant plusieurs êtres; 3° la créature par sa propre défectibilité tend au néant et au péché; 4° le péché est au-dessous du néant lui-même, car il n'est pas seulement la négation, mais la privation d'un bien, il est un désordre et une offense à

(1) IIa IIae, q. 19, a. 6 : « Utrum timor servilis cum caritate remaneat. »

Dieu; 5° la créature n'est rien en notre affection, si nous l'aimons sans la subordonner à Dieu, car ainsi elle nous détourne de lui.

Ces cinq propositions, nécessaires pour l'étude abstraite de la vérité, sont réunies en cette expression vive des spirituels : *le néant de la créature.* Cette expression hyperbolique n'est pas fausse; elle ne le serait que si le mot « néant » était pris au sens propre; alors elle signifierait que Dieu n'a rien créé en dehors de lui; et, par suite, on ne pourrait plus du tout parler des créatures. Tout cela est clair, et n'a pas grand besoin d'explication.

*
* *

On a un autre exemple de la distinction des deux terminologies si l'on compare le traité théologique de la charité avec ses multiples questions, articles, objections, réponses et distinctions, à ce qu'on lit dans l'*Imitation*, l. III, c. v, § 3, sur les merveilleux effets de l'amour divin : « Rien n'est plus doux que l'amour, rien n'est plus fort, plus élevé, plus étendu, plus délicieux; il n'est rien de plus parfait ni de meilleur au ciel et sur la terre, parce que l'amour est né de Dieu, et qu'il ne peut se reposer qu'en Dieu, au-dessus de toutes les créatures. Celui qui aime court, vole; il est dans la joie, il est libre, et rien ne l'arrête... L'amour veille sans cesse; dans le sommeil même il ne dort point. Aucune fatigue ne le lasse, aucuns liens ne l'appesantissent, aucunes frayeurs ne le troublent; mais tel qu'une flamme vive, pénétrante, il s'élance vers le ciel et s'ouvre un sûr passage à travers tous les obstacles... Il faut que celui qui aime embrasse avec joie tout ce qu'il y a de plus dur et de plus amer pour son bien-aimé, et qu'aucune traverse ne le détache de lui. »

De ces deux terminologies, quelle est la plus élevée?

La réponse à cette question dépend de ce principe, formulé par Aristote, souvent rappelé par saint Thomas : « Les termes du langage sont le signe de nos idées, et celles-ci sont la similitude des réalités (1). » Cette terminologie est donc la plus élevée, qui exprime une pensée plus haute. Or, la contemplation infuse, malgré son obscurité et son imprécision, est plus haute que la spéculation théologique. Il faut donc dire que le langage des mystiques, qui exprime cette contemplation, est plus élevé que celui des théologiens. Et il convient que les grands mystiques, pour nous faire connaître leur expérience intime, soient de grands poètes, comme un saint Jean de la Croix ou un Ruysbroeck, ce qui n'est pas nécessaire pour le théologien.

Cependant, si le langage des mystiques est *en soi plus élevé*, parce qu'il exprime une connaissance plus haute, il la traduit *moins exactement* que le langage des théologiens n'exprime leur pensée. Mais c'est là un point de vue secondaire, si l'on se rappelle ce que dit saint Thomas après Aristote dans la *Contra Gentes*, l. I, c. 5 : « Quoique nous connaissions fort peu les choses les plus élevées, le peu que nous en connaissons est le plus aimé et plus désiré que la science *la plus exacte* qu'on peut avoir des choses inférieures. » Ainsi un argument probable ou de convenance sur le mystère de la Trinité vaut plus, par la dignité de son objet, que toutes les démonstrations géométriques d'Euclide (2).

(1) *Perihermeneias*, l. I, ch. 1.

(2) En langage scolastique on dirait : « Terminologia spiritualium sic est *simpliciter altior*, quam terminologia scolastica, sed *secundum quid est minus perfecta*; sicut cognitio dignioris objecti est *simpliciter altior*, quamvis sit quandoque *secundum quid minus perfecta* quoad modum

*
* *

Ce que nous venons de dire se confirme par ce fait que la manière de parler du Seigneur dans l'Écriture est la plus élevée; or, le langage des spirituels s'en rapproche plus que la terminologie scolastique.

Par exemple, les spirituels répètent, sans éprouver le besoin de les expliquer, les paroles du Sauveur : « Si tu savais le don de Dieu, c'est toi qui m'aurais demandé à boire... et je t'aurais donné de l'eau vive..., qui jaillit en vie éternelle » (Jean, IV, 10-14). « Si quelqu'un a soif, qu'il vienne à moi et qu'il boive, et des fleuves d'eau vive couleront de sa poitrine » (Jean, VII, 37). — Au contraire, l'explication théologique de ces paroles serait : la grâce sanctifiante, exprimée métaphoriquement par l'eau vive, est un *habitus infus*, reçu dans l'essence de l'âme, et duquel dérivent dans nos facultés les vertus infuses et les dons du Saint-Esprit, tous ordonnés à la vie éternelle. Ce commentaire théologique est, par rapport aux paroles du Sauveur, ce qu'est le polygone inscrit dans une circonférence par rapport à celle-ci. Il montre les richesses multiples de la parole divine, mais cette parole, en sa simplicité, lui est supérieure.

*
* *

Il suit de là que ces deux terminologies s'éclairent mutuellement, comme la doctrine d'un saint Thomas et celle d'un saint Jean de la Croix, comme *la sagesse*

cognoscendi (ita fides per respectum ad metaphysicam); revera cognitio specificatur *ab objecto* et non *a modo* cognoscendi, sic dignitas ejus simpliciter provenit ex dignitate objecti. » Cf. S. Thomam, IIª IIªᵉ, q. 4, a. 8. (Fides infusa, quamvis obscura, est simpliciter certior omni naturali cognitione etiam evidentissima.) *L'objet formel* de la contemplation infuse est supérieur à celui de la spéculation théologique; il y a une différence non seulement de mode de connaissance, mais d'objet formel spécificateur : la présence divine expérimentée.

acquise, selon le parfait usage de la raison éclairée par la foi, et la *sagesse infuse* ou don de la sagesse (1).

Par la terminologie de l'Évangile, telle que la gardent les spirituels, se conserve l'esprit de foi et d'amour de Dieu, c'est-à-dire l'esprit même de la doctrine théologique, relativement à la grandeur de Dieu et à l'infériorité de la créature. De ce point de vue, un théologien scolastique qui serait *antimystique* serait un mauvais théologien.

D'autre part, la terminologie scolastique est très nécessaire, sinon pour la vie intérieure individuelle des fidèles, du moins pour l'exposé doctrinal de la vérité révélée contre les inexactitudes qui la défigurent. Sans la propriété et la précision des termes théologiques, on tombe facilement dans ces erreurs; on exagère, par exemple, les raisons de convenances des mystères de la foi et on les propose comme si elles étaient démonstratives, ou bien on exagère le désir naturel de voir Dieu, jusqu'à en faire, avec Baïus, un désir naturel efficace, de telle sorte que la grâce ne serait pas un don gratuit, mais un bienfait dû à notre nature.

C'est pourquoi les grands mystiques, comme sainte Thérèse et saint Jean de la Croix, ont fort estimé les grands théologiens, tandis que les faux mystiques, comme Molinos, n'en ont fait aucun cas.

Il suit de là que le prêtre qui dirige les âmes doit connaître ces deux terminologies et savoir expliquer l'une par l'autre. On ne saurait, en effet, connaître le vrai sens du langage des spirituels si l'on ne peut l'expliquer théologiquement, et, d'autre part, on ne connaît pas toute l'élévation de la théologie si l'on ignore ses relations avec la mystique.

(1) Cf. saint Thomas, IIª IIªᵉ, q. 45, a. 1 et 2.

CHAPITRE II

L'entrée dans la voie illuminative

L'Écriture rappelle souvent, même à ceux qui sont en état de grâce, la nécessité d'une conversion plus profonde vers Dieu. Notre-Seigneur lui-même parle à ses apôtres, qui déjà le suivent depuis le début de son ministère, de la nécessité de se convertir. Saint Marc, IX, 32, rapporte, en effet, que lors du dernier passage de Jésus en Galilée, quand il arriva avec les apôtres à Capharnaüm, il leur demanda : « De quoi parliez-vous en chemin? » « Mais ils gardèrent le silence, dit l'Évangéliste; car *en chemin ils avaient discuté entre eux qui était le plus grand.* » — Et en saint Matthieu, XVIII, 3, où est rapporté le même fait, on lit : « Jésus, faisant venir un petit enfant, le plaça au milieu d'eux et leur dit : « *Je vous le dis, en vérité,* SI VOUS NE VOUS CONVERTISSEZ PAS *et ne devenez pas comme les petits enfants, vous n'entrerez pas dans le royaume des cieux.* » Jésus parle ici aux apôtres, qui ont déjà pris part à son ministère, qui vont communier à la cène, dont trois l'ont suivi sur le Thabor; ils sont en état de grâce, et il leur parle pourtant de la nécessité de se convertir pour entrer profondément dans le royaume ou dans l'intimité divine. Pour cela il leur recommande particulièrement l'humilité, celle de l'enfant de Dieu, qui a conscience de son indigence, de

sa faiblesse, de sa dépendance à l'égard du Père céleste.

Jésus parle même en particulier à Pierre de sa seconde conversion, juste avant la Passion, lorsque, encore une fois, comme le rapporte saint Luc, XXII, 24-32, « s'éleva parmi les apôtres une dispute pour savoir lequel d'entre eux était le plus grand ». Jésus leur dit : « Le plus grand parmi vous soit comme le dernier, et celui qui gouverne comme celui qui sert. » Et à Pierre il ajouta : « Simon, Simon, voici que Satan vous a réclamés pour vous cribler comme le froment ; mais j'ai prié pour toi, afin que ta foi ne défaille point ; et toi, *quand tu seras converti*, affermis tes frères. » Il s'agit de la seconde conversion de Pierre, la première avait eu lieu lorsqu'il quitta son métier de pêcheur pour suivre Jésus.

La liturgie fait souvent allusion à la seconde conversion, en particulier lorsqu'elle rappelle ces paroles de saint Paul, Ephés., IV, 23 : « Apprenez à vous dépouiller du vieil homme corrompu par les convoitises trompeuses, *à vous renouveler dans votre esprit et dans vos pensées et à revêtir l'homme nouveau, créé selon Dieu dans une justice et une sainteté véritables.* » Ce renouvellement spirituel suppose une première conversion. L'Apôtre des Gentils en parle encore dans l'Épître aux Colossiens, III, 10-14 : « N'usez point de mensonges les uns avec les autres, puisque vous avez dépouillé le vieil homme avec ses œuvres, et *revêtu l'homme nouveau qui, se renouvelant sans cesse à l'image de celui qui l'a créé, atteint la connaissance parfaite*... Mais surtout *revêtez-vous de la charité*, qui est le lien de la perfection. »

Lorsque, pendant l'Avent et au début du Carême, la liturgie rappelle ces paroles, elle ne s'adresse pas seulement à des âmes qui seraient en état de péché mortel et qui auraient besoin de se convertir du mal au bien ; elle s'adresse aussi à beaucoup de chrétiens déjà en état de grâce, mais encore bien imparfaits, qui ont à se convertir d'une

vie relativement médiocre à une vie chrétienne fervente. Elle leur rappelle, le mercredi des Cendres, ces paroles de Joël, II, 12-19 : « Voici ce que dit le Seigneur : *Convertissez-vous à moi de tout votre cœur*, dans le jeûne, dans les larmes et les gémissements. *Déchirez vos cœurs*, et non vos vêtements, et *convertissez-vous au Seigneur votre Dieu*; car il est miséricordieux et compatissant, patient et riche en miséricorde, et il s'afflige du mal qu'il envoie. » On doit même dire que ces paroles sont d'autant mieux comprises que l'âme qui les entend est plus avancée, et, quoique déjà en état de grâce depuis de nombreuses années, elle sent le besoin d'une conversion plus profonde, la nécessité de retourner plus complètement le fond de sa volonté vers Dieu. Le laboureur qui a creusé le sillon y repasse de nouveau pour enfoncer plus profondément la charrue et retourner la terre qui doit nourrir le froment.

*
* *

De ce point du vue, admis par tous, les meilleurs des auteurs spirituels ont parlé de la nécessité d'une seconde conversion pour entrer vraiment dans la voie illuminative des progressants.

Parmi les auteurs modernes, le P. Louis Lallemant, S. J. († 1680), insiste sur ce point dans son beau livre *La Doctrine spirituelle*. Avant lui saint Benoît (1), sainte Catherine de Sienne, le Bx Henri Suso et Tauler en

(1) Dans le Prologue de sa Règle, saint Benoît a écrit : « Exsurgamus ergo tandem aliquando, excitante nos Scriptura ac dicente : *Hora est jam nos de somno surgere* (Rom., XIII, 11). Et apertis oculis nostris ad deificum lumen, attonitis auribus audiamus, divina vox quotidie clamans quid nos admoneat dicens : *Hodie si vocem ejus audieritis, nolite obdurare corda vestra.* » C'est-à-dire : il est temps de sortir du sommeil de la négligence et de marcher courageusement dans la voie de Dieu.

avaient parlé assez longuement; mais c'est surtout saint Jean de la Croix qui a traité de cette seconde conversion qu'il appelle purification passive des sens, et qui marque, selon lui, l'entrée dans la voie illuminative.

Nous exposerons la doctrine de ces auteurs en rapportant d'abord ce que dit à ce sujet le P. Lallemant, plus facile à comprendre, parce que plus près de nous; nous saisirons mieux ensuite ce que disent sainte Catherine de Sienne et Tauler, et finalement ce qu'affirme avec originalité et profondeur saint Jean de la Croix.

Voyons ce que dit l'auteur de *La doctrine spirituelle* : 1° du fait de cette seconde conversion, dans la vie des saints; 2° de sa nécessité et de ses fruits.

Le fait de cette seconde conversion dans la vie des serviteurs de Dieu

Le P. Lallemant dit à ce sujet (1) :

> Il arrive d'ordinaire deux conversions à la plupart des saints et aux religieux qui se rendent parfaits : l'une par laquelle ils se dévouent au service de Dieu, l'autre par laquelle ils se donnent entièrement à la perfection. Cela se remarqua dans les Apôtres, quand Notre-Seigneur les appela et quand il leur envoya le Saint-Esprit (2); en sainte Thérèse, et en son confesseur le P. Alvarez, et en plusieurs autres (3).

(1) *La Doctrine spirituelle*, IIe Principe, ch. VI, a. 2 (éd. Paris, 1908) p. 113.

(2) Nous verrons plus loin que, comme il est dit dans le *Dialogue* de sainte Catherine de Sienne, ch. LX, LXIII, la seconde conversion des Apôtres fut plutôt à la fin de la Passion, quand Pierre pleura son reniement, et la Pentecôte fut comme une troisième conversion ou plutôt une transformation de l'âme, qui marque l'entrée dans la voie unitive.

(3) On connaît bien, par exemple, la seconde conversion du Bx Henri Suso, celle de sainte Catherine de Gênes, celle du Bx Antoine Neyrot, O. P., et de beaucoup d'autres.

Cette seconde conversion n'arrive pas à tous les religieux, et c'est par leur négligence. Le temps de cette conversion à notre égard (1) est communément le troisième an de noviciat. Animons-nous donc maintenant d'un nouveau courage et ne nous épargnons point dans la voie du service de Dieu, parce que jamais elle ne nous sera plus difficile qu'elle n'est à présent (2). Dans la suite, elle s'adoucira peu à peu, et les difficultés s'aplaniront. Car, purifiant notre cœur de plus en plus, nous recevrons aussi des grâces en plus grande abondance.

Il faut faire ici *un pas* décisif (3).

On pourrait compléter ce que dit ici cet auteur en examinant la vie de bien des serviteurs de Dieu. Il y a une période assez pénible, difficile à traverser, qu'on expose souvent, dans les vies des saints et dans les procès de béatification, sous le titre de « peines intérieures », et qui marque l'entrée dans une vie spirituelle plus haute. Nous croyons même que les viés de saints s'éclaireraient notablement, comme aussi les causes de béatification, si l'on notait plus explicitement que cette période correspond à ce que saint Jean de la Croix appelle la nuit passive des sens, et qu'une autre période, à certains égards semblable, arrive plus tard, celle qui correspond, selon ce Docteur de l'Église, à la nuit passive de l'esprit.

Cette remarque est de nature à éclairer les moments les plus obscurs de la vie des serviteurs de Dieu. Si, en effet, entre les deux périodes particulièrement difficiles dont nous venons de parler, on constate déjà l'héroïcité des vertus, et qu'on la constate plus clairement encore après a seconde de ces deux périodes, c'est un signe que le ser-

(1) Le P. Lallemant s'adresse aux religieux de la Compagnie de Jésus, dont il complétait la formation.

(2) Cependant il aura une autre période difficile à traverser pour entrer dans la voie unitive des parfaits.

(3) Cf. *Ibidem*, p. 66.

viteur ou la servante de Dieu ont bien traversé les deux tunnels dont nous parlons ici, et même qu'il leur a fallu un grand esprit de foi, de confiance en Dieu pour surmonter les difficultés qui s'y trouvent. De la sorte, ces deux périodes obscures, ou, pour parler comme saint Jean de la Croix, ces deux nuits, qui marquent l'entrée l'une dans la voie illuminative des progressants, l'autre dans la voie unitive des parfaits, loin d'être une objection contre la sainteté d'une âme, la mettent au contraire mieux en relief. Il faut, en effet, un grand mérite pour les bien traverser, pour ne pas reculer à ce moment et pour sortir véritablement fortifié par ces deux épreuves. La vie des saints s'éclaire beaucoup à la lumière de ces principes.

La nécessité de la seconde conversion

Cette seconde conversion n'est pas seulement un fait qui se constate dans la vie des serviteurs de Dieu, sa nécessité est manifeste, à cause de l'amour déréglé de soi-même qui reste encore chez les commençants après des mois et des années de travail. Le P. Lallemant dit à ce sujet (1) :

> La cause pourquoi l'on n'arrive que fort tard, ou que l'on n'arrive jamais à la perfection, c'est qu'on ne suit presque en tout que la nature et le sens humain. On ne se conduit que fort peu ou point du tout par le Saint-Esprit, dont le propre est d'éclairer, de diriger et d'échauffer.
>
> La plupart des religieux, même des bons et vertueux, ne suivent, dans leur conduite particulière et dans celle des autres, que la raison et le bon sens : en quoi plusieurs d'entre eux excellent. Cette règle est bonne, mais elle ne suffit pas pour la perfection chrétienne (2).

(1) *Ibidem*, IVe Principe, ch. II, a. 2, p. 187.
(2) Ceci est parfaitement conforme à ce que dit saint Thomas de la

Ces personnes-là se conduisent d'ordinaire par le sentiment commun de ceux avec lesquels elles vivent, et comme ceux-ci sont imparfaits, bien que leur vie ne soit pas déréglée, parce que le nombre des parfaits est fort petit, jamais elles n'arrivent aux sublimes voies de l'esprit : elles vivent comme le commun, et leur manière de gouverner les autres est imparfaite.

Le Saint-Esprit attend pendant quelque temps qu'ils entrent dans leur intérieur, et que, y remarquant les opérations de la grâce et celles de la nature, ils se disposent à suivre sa conduite : mais s'ils abusent du temps et de la faveur qu'il leur offre, il les abandonne à la fin à eux-mêmes et les laisse dans cette obscurité et dans cette ignorance de leur intérieur, qu'ils ont affectée, et dans laquelle ils vivent désormais parmi de grands dangers pour leur salut (1).

Le même auteur, qui écrit pour des religieux, dit : (2)

Le salut d'un religieux est inséparablement attaché à sa perfection; de sorte que, s'il abandonne le soin de son avancement spirituel, il s'approche peu à peu de sa ruine et de sa perte. Que s'il n'y arrive pas, c'est que Dieu, le voulant sauver, le prévient miséricordieusement avant sa chute. Tous les maîtres de la vie spirituelle tombent d'accord de cette maxime que ne pas avancer c'est reculer. Mais comme quelques-uns ont déjà fait quelques progrès, ils sont quelquefois assez longtemps sans s'apercevoir qu'ils reculent, parce que cela se fait insensiblement (3).

différence de la *prudence acquise* (vraie vertu, déjà décrite par Aristote), de la *prudence infuse,* et du *don de conseil,* IIª IIªᵉ, q. 47, a. 14 et q. 52. Celui qui tendrait à la perfection sous la direction presque exclusive de la prudence acquise (qui n'est pourtant pas celle de la chair) n'arrivera jamais à la vraie perfection chrétienne, qui est d'ordre surnaturel; il y faut l'exercice fréquent de la prudence infuse et du don de conseil. Ces trois principes d'actions (*habitus*) sont entre eux un peu ce que sont chez le musicien l'agilité des doigts, l'art acquis qui est dans l'intellect pratique et l'inspiration musicale. Il est sûr que, sans l'art proprement dit et cette inspiration, on ne fera jamais un chef-d'œuvre, et même on ne saurait le comprendre.

(1) Saint Jean de la Croix parle de même dans *Nuit obscure,* l. I, ch. IX, et *Vive Flamme,* 2ᵉ str., v. 5.

(2) *Ibid.,* ch. III, a. 1, p. 91.

(3) Au chapitre précédent (pp. 88-91), le P. Lallemant traite *des diver-*

La nécessité d'une seconde conversion vient de tout ce qui reste en nous d'égoïsme souvent inconscient, qui se mêle à la plupart de nos actes. Elle vient aussi chez plusieurs de ceci que, ne voulant pas passer pour naïfs, et ne distinguant pas assez la naïveté d'une simplicité supérieure qui devrait grandir en eux, ils deviennent *moins simples* et moins vrais avec Dieu, avec leurs supérieurs, avec eux-mêmes; ils perdent de vue pratiquement la grandeur des vertus théologales, l'importance de l'humilité; alors on ne comprend plus la parole de notre Seigneur : « *Si vous ne devenez comme un petit enfant, vous n'entrerez pas dans le royaume des cieux.* » On se met, sous

ses dispositions des religieux à l'égard de la perfection. Il dit : « Parmi les religieux, il y en a de trois sortes. Les premiers ne refusent rien à leurs sens. Ont-ils froid? ils se chauffent; ont-ils faim? ils mangent .. sans presque savoir, en pratique, ce que c'est que se mortifier. Pour leurs fonctions, ils les font par manière d'acquit, sans esprit intérieur, sans goût et sans fruit... Cet état est dangereux.

« Les seconds évitent les excès des premiers et se refusent les satisfactions qu'ils ne jugent pas nécessaires; mais ils se laissent tromper sous l'apparence du bien. Ils forment un dessein suivant leur inclination, puis ils cherchent des motifs de vertu pour colorer leur choix et justifier leur conduite. Quant à leurs fonctions, ils font soigneusement ce qui est de l'extérieur, mais avec peu d'application intérieure et de recueillement, donnant trop de liberté à leurs sens et négligeant la garde du cœur. Ceux-ci sont pleins d'imperfections et de péchés véniels. (Le P. Lallemant ne croit pas qu'ils soient dans la voie illuminative.)

« Les troisièmes, comme parfaits, sont dépouillés de tout désir, indifférents à tout, se contentant de tout, et ne voulant que le bon plaisir de Dieu. Ils joignent ensemble l'exactitude extérieure et l'application intérieure; veillent à la garde de leur cœur, conservent la paix de leur âme et pratiquent le recueillement autant que l'obéissance le leur permet.

« Ceux-ci reçoivent trois insignes faveurs des trois Personnes de la très Sainte Trinité : du Père, une force comme invincible dans l'action, dans la souffrance et dans les tentations; du Fils, des rayons et des splendeurs de vérité qui brillent sans cesse dans leur âme; du Saint-Esprit, une ferveur, une douceur et une consolation charmantes. »

Voir aussi, dans ce même livre, ce qui est dit à ce sujet, pp. 113, 187, 191, 205, 215, 473.

prétexte de prudence, à considérer les *petits côtés des grandes choses* et à voir de moins en moins *le grand côté des devoirs quotidiens* de la vie chrétienne et le prix de la fidélité dans les petites choses. On oublie que le jour se compose d'heures, et l'heure de minutes. On néglige plusieurs de ses obligations, et peu à peu, à la place de la simplicité primitive d'un regard déjà élevé, simplicité qui devrait devenir celle de la contemplation, on trouve la complexité, prétendue savante, d'une connaissance qui décline.

Le P. Lallemant dit à ce sujet (1) :

> Dans la religion (elle-même) il y a un petit monde dont les éléments sont l'estime des talents humains, des emplois, des charges et des lieux considérables, l'amour et la recherche de l'éclat et de l'applaudissement, du repos et de la vie douce. Voilà de quoi le démon fait comme un jeu de marionnettes pour nous amuser et nous tromper. Il remue tout cela à nos yeux de telle manière que nous nous y arrêtons et nous laissons séduire, préférant de vaines apparences aux véritables et solides biens.

Il n'est pas rare, en effet, que les talents humains soient préférés aux grandes vertus surnaturelles. Le même auteur ajoute :

> *Il n'y a que l'oraison qui nous puisse garantir de cette tromperie.* C'est elle qui nous apprend à juger sainement des choses, les envisageant dans la lumière de la vérité, qui dissipe leur faux éclat et leurs faux charmes.

Il dit ailleurs : « Nous faisons en un jour plus de cent actes d'orgueil (2) sans pour ainsi dire y prendre garde; et la ruine des âmes vient de la multiplication des péchés

(1) *Ibidem*, Ve Principe, ch. II, a. 2, pp. 301, sq.
(2) *Ibidem*, p. 143.

véniels, qui causent la diminution des lumières ou des inspirations divines (1). Il ne suffit pas non plus de diriger après coup notre intention vers Dieu, si notre acte reste tout naturel et si notre cœur n'est pas vraiment offert à Dieu. Une superficielle oblation de soi-même ne suffit pas, il faut une nouvelle conversion véritable, un retournement du cœur vers Dieu (2).

*
* *

Les fruits de cette seconde conversion sont signalés par le même auteur à propos des avis aux prédicateurs (3).

On se tue, dit-il, à force d'étudier pour faire de beaux sermons, et cependant on ne fait presque point de fruits. D'où vient cela? C'est que la prédication est une fonction surnaturelle, aussi bien que le salut des âmes, qui est la fin qu'on prétend, et il faut que l'instrument soit proportionné à cette fin... La plupart des prédicateurs ont assez de science, mais ils n'ont pas assez de dévotion ni de sainteté.

Le vrai moyen d'acquérir la science des saints... ce n'est pas tant d'avoir recours aux livres qu'à l'humilité intérieure, à la pureté du cœur, au recueillement et à l'oraison... Quand une âme est parvenue à une entière pureté de cœur, Dieu l'instruit lui-même, tantôt par l'onction des consolations spirituelles et des goûts spirituels, tantôt par des lumières douces et affectueuses, qui apprennent mieux à parler au cœur des auditeurs que ne peut faire l'étude et autres moyens humains... Mais nous ne pouvons nous défaire de notre propre suffisance, ni nous abandonner à Dieu.

Un homme intérieur fera plus d'impression sur les cœurs par un seul mot animé de l'esprit de Dieu qu'un autre par un discours entier qui lui aura coûté beaucoup de travail et où il aura épuisé toute la force de son raisonnement (4).

(1) Le même auteur dit souvent que les dons du Saint-Esprit sont *comme liés* par l'attache au péché véniel, ils sont comme des voiles qui seraient repliées et non pas étendues.

(2) Cf. *Ibidem*, p. 138.

(3) *Ibidem*, p. 122.

(4) *Ibid.*, p. 304.

Tels sont les fruits de la seconde conversion. L'*Imitation de Jésus-Christ* en a souvent parlé, notamment, l. I, ch. xxv : Qu'il faut travailler avec ferveur à l'amendement de sa vie. Il y est dit :

> Un homme animé d'un zèle ardent avancera bien plus, même avec de nombreuses passions, qu'un autre à cet égard mieux disposé, mais tiède pour la vertu... Attachez-vous particulièrement à éviter et à vaincre les défauts qui vous déplaisent le plus dans les autres... Comme votre œil observe les autres, les autres vous observent aussi... Si vous persévérez dans la ferveur, vous trouverez une grande paix, et vous sentirez votre travail plus léger, à cause de la grâce de Dieu et de l'amour de la vertu.

Ainsi peu à peu, à la place de la conversation intime avec nous-même s'établira la conversation intime avec Dieu, qui est le fond de la vie intérieure (*Imit.*, l. II., ch. 1).

CHAPITRE III

La seconde conversion selon plusieurs spirituels

Nous avons parlé dans le chapitre précédent de la seconde conversion d'après le P. Louis Lallemant, qui est un des meilleurs auteurs spirituels du XVII[e] siècle ; nous trouvons le même enseignement sous une autre forme, au XIV[e], chez sainte Catherine de Sienne († 1380), chez Tauler († 1361), chez le B[x] Henri Suso († 1366), qui ont appartenu tous trois à la famille de saint Dominique.

Ce qui est dit à ce sujet dans le Dialogue *de sainte Catherine de Sienne*

Sainte Catherine de Sienne parle de ce sujet dans son *Dialogue*, ch. LX et LXIII, à propos de l'amour imparfait de Dieu et du prochain, et en donnant comme exemple la seconde conversion de Pierre pendant la Passion.

On lit au ch. LX :

> Parmi ceux qui sont devenus mes serviteurs de confiance, il en est qui me servent avec foi, sans crainte servile ; ce n'est pas la seule peur du châtiment, c'est l'amour qui les attache à mon service. Mais cet amour reste imparfait, parce que ce qu'ils cherchent dans ce service, c'est leur propre utilité, c'est

leur satisfaction ou le plaisir qu'ils trouvent en Moi. La même imperfection se rencontre aussi dans l'amour qu'ils ont pour le prochain. Et sais-tu ce qui démontre l'imperfection de leur amour? Dès qu'ils sont privés des consolations qu'ils trouvaient en Moi, cet amour ne leur suffit plus, il languit et ne peut plus se soutenir. Il languit et souvent va se refroidissant de plus en plus vis-à-vis de Moi, quand, pour les exercer dans la vertu et les arracher à leur imperfection, je leur retire ces consolations spirituelles et leur envoie des luttes et des contrariétés. Je n'en agis ainsi cependant que pour les amener à la perfection, pour leur apprendre à se bien connaître, à prendre conscience qu'ils ne sont rien et que d'eux-mêmes ils ne possèdent aucune grâce.

Il arrive souvent, est-il dit *ibidem*, que les imparfaits, au lieu de profiter de cette épreuve, se relâchent et reviennent en arrière « avec une sorte de colère spirituelle ». « C'est un signe, ajoute le Seigneur (*ibidem*), que l'âme n'a pas encore complètement rejeté *le bandeau de l'amour-propre spirituel* qui recouvre la pupille de l'œil de la très sainte foi. Si elle l'avait bien écarté, ce voile, en vérité, elle verrait que toute chose procède de Moi et qu'il ne tombe pas une feuille d'arbre sans l'ordre de ma Providence, que *ce que je lui promets et lui envoie, c'est uniquement pour sa sanctification*, c'est-à-dire pour qu'elle possède le bien et la fin pour lesquels je la créai.

Dans l'amour imparfait ou mercenaire de Dieu et du prochain, l'âme se recherche donc presque inconsciemment elle-même. Il faut qu'elle « arrache de soi la racine de l'amour-propre spirituel ».

C'est de cet amour imparfait que saint Pierre aimait le bon et doux Jésus, mon Fils unique, lorsqu'il éprouvait si délicieusement la douceur de son intimité (sur le Thabor). Mais dès que vint le temps de la tribulation, tout courage l'abandonna. Non seulement, il n'eut pas la force de souffrir pour lui, mais à la première menace la crainte la plus servile eut raison de sa fidélité, et il le renia en jurant qu'il ne l'avait jamais connu.

Un peu plus loin, au chapitre LXIII de ce même *Dialogue*

il est dit, à propos du passage de l'amour mercenaire à l'amour filial :

> Toute perfection et toute vertu procède de la charité, et la charité se nourrit de l'humilité; l'humilité à son tour dérive de la connaissance et de la sainte haine de soi-même...
>
> Que l'âme s'exerce donc à extirper toute volonté perverse...; qu'elle se cache dans sa maison pour y pleurer, comme fit Pierre, avec les autres disciples, après avoir commis la faute de renier mon Fils.
>
> Cependant la douleur de Pierre était encore imparfaite, et elle demeura imparfaite, quarante jours durant, jusqu'après l'Ascension, c'est-à-dire jusqu'à la Pentecôte, qui marqua pour Pierre et les apôtres l'entrée dans la vie parfaite.

Sainte Catherine de Sienne montre ici que l'âme imparfaite, qui aime le Seigneur d'un amour encore mercenaire, doit faire ce que fit Pierre après le reniement. Il n'est pas rare que la Providence permette aussi pour nous, à ce moment, quelque faute bien visible pour nous humilier et nous obliger à rentrer en nous-mêmes, comme le fit Pierre, lorsque, sitôt après sa faute, voyant que Jésus le regardait, « il pleura amèrement » (Luc, XXII, 61).

Au sujet de la seconde conversion de Pierre, il faut se rappeler ce que dit saint Thomas, III[a], q. 89, a. 2 : Même après une faute grave, si l'âme a un repentir vraiment fervent et proportionné au degré de grâce perdu, elle recouvre ce degré de grâce; elle peut même revivre à un degré supérieur si elle a une contrition plus fervente encore. Elle n'est donc pas obligée de recommencer son ascension au début, mais elle la continue en la reprenant au point où elle était arrivée quand elle est tombée. Celui qui, dans l'ascension d'une montagne, trébuche à mi-côte et se relève aussitôt, continue la montée. Il en est de même dans l'ordre spirituel. Tout porte à penser que Pierre, par la ferveur de son repentir, non seulement recouvra le degré de grâce qu'il avait perdu, mais fut élevé à un de-

gré de vie surnaturelle supérieur. Le Seigneur n'avait permis cette chute que pour le guérir de sa présomption, pour qu'il devînt plus humble et mît sa confiance non plus en soi-même, mais en Dieu. Ainsi Pierre humilié en pleurant à genoux sa faute est plus grand que lorsqu'il était sur le Thabor, où il ne connaissait pas encore assez sa fragilité.

Il se peut aussi que la seconde conversion se produise sans qu'il y ait une faute grave à réparer, mais par exemple à l'occasion d'une injustice qui nous est faite, d'une calomnie, qui, sous la grâce divine, éveille en nous, non pas des sentiments de vengeance, mais *la faim et la soif de la justice de Dieu*. Dans un pareil cas le fait de pardonner généreusement une injure grave attire parfois sur l'âme de celui qui pardonne une grande grâce, qui le fait entrer dans une région supérieure de la vie spirituelle. Il arrive que l'âme reçoit alors *un nouveau regard* sur les choses divines et un élan qu'elle ne se connaissait pas. C'est ce qui arriva pour David pardonnant à Semeï qui l'avait outragé et maudit, en lui jetant des pierres (II Rois, XVI, 6).

Un regard plus profond sur la vie de l'âme peut naître aussi à l'occasion, soit de la mort d'un être très cher, soit d'une ruine, de quelque grand échec, à l'occassion de tout ce qui est de nature à montrer la vanité des choses terrestres et par contraste l'importance de *l'unique nécessaire*, de l'union à Dieu, prélude de la vie du ciel.

Sainte Catherine dans son *Dialogue* parle aussi souvent de la nécessité de sortir de l'état imparfait où l'on sert Dieu plus ou moins par intérêt, pour sa satisfaction, et où l'on veut aller à Dieu le Père sans passer par Jésus Crucifié (1). Pour sortir de cet état imparfait, il faut que

(1) Cf. *Dialogue*, ch. LXXV, CXLIV, CXLIX, CLI, CLIV.

l'âme qui se cherche encore elle-même se convertisse ou *se retourne* pour cesser de se rechercher elle-même et pour marcher vraiment à là recherche de Dieu, par la voie de l'abnégation, qui est celle de la paix profonde.

La seconde conversion d'après le Bx Henri Suso et Tauler

On pourrait facilement trouver dans les œuvres du Bx Henri Suso plusieurs enseignements relatifs à la seconde conversion, qu'il connut de fait lui-même après quelques années de vie religieuse, où il s'était laissé aller à quelques négligences. Il faudrait noter en particulier ce qu'il dit de la nécessité d'une vie chrétienne plus intérieure et plus profonde chez des religieux qui s'adonnent presque exclusivement à l'étude, et chez d'autres qui sont surtout attentifs aux observances et aux austérités extérieures. Il vit, sous la lumière divine, « *ces deux catégories de personnes* tourner autour de la croix du Sauveur, *sans pouvoir arriver jusqu'à lui* (1) », parce que les unes et les autres se recherchaient elles-mêmes, soit dans l'étude, soit dans les observances extérieures, et parce qu'elles se jugeaient réciproquement sans charité. Il comprit alors qu'il devait demeurer dans une complète abnégation de lui-même, prêt à accepter tout ce que Dieu voudrait, et à l'accepter avec amour, en pratiquant une grande charité fraternelle (2).

(1) *Le Livre de la Sagesse éternelle*, IIIe Partie, ch. v. Trad. française des *Œuvres mystiques du Bx Henri Suso*, par le P. Thiriot, 1899, t. II, p. 233 sq. Voir *ibidem*, pp. 224, 269, 274, 280, 284.
(2) *Ibidem*, t. II, p. 235.

*
* *

Tauler, qui est, comme le dit Bossuet, « un des plus solides et des plus corrects des mystiques » (1), parle de la seconde conversion, surtout en deux de ses sermons, celui pour le IIe Dimanche de Carême et celui pour le lundi avant les Rameaux (2).

Dans le premier, il dit d'abord quels sont ceux qui ont besoin de cette seconde conversion ; ce sont ceux qui ressemblent encore plus ou moins aux scribes et aux pharisiens.

> *Les scribes*, dit-il, *étaient des sages qui faisaient grand cas de leur science,* et *les pharisiens, eux, faisaient grand cas de leur piété*, fermement attachés à leurs pratiques et à leurs observances (3). Nous reconnaissons là les deux mauvais fonds les plus nuisibles qu'on puisse rencontrer parmi les gens de piété... ; d'aucune de ces dispositions il ne sort rien de bon. Rares cependant sont les gens qui ne sont pas quelque peu retenus dans l'un ou l'autre de ces mauvais fonds ou même dans les deux à la fois ; mais certains le sont beaucoup plus que d'autres.
>
> Par scribes, il faut entendre *les raisonneurs* qui ramènent toutes choses à la mesure de leur raison ou de leur sensibilité. Ce que leurs sens leur ont fourni, ils le font passer dans leur raison, et ils arrivent ainsi à comprendre de grandes choses. Ils y mettent leur gloire et disent de grandes phrases, mais leur fond d'où la vérité devrait jaillir demeure vide et désolé.
>
> Quant aux autres, les pharisiens, ce sont les gens de piété qui ont une bonne opinion d'eux-mêmes, se croient quelque chose, tiennent fermement à leurs observances et à leurs pratiques, croient qu'il n'y a rien en dehors d'elles, et pré-

(1) *Instruction sur les États d'oraisons,* traité I, livre I, n. 2-3.

(2) *Sermons de Tauler,* trad. Hugueny et Théry, t. I, pp. 236–246 et 257–269.

(3) A ces deux groupes ressemblent les deux catégories de personnes dont parlait, nous venons de le voir, le Bx Henri Suso.

tendent à l'estime et à la considération, à cause de celles-ci; et le fond de leur âme est rempli du blâme à l'adresse de tous ceux qui ne s'en tiennent pas à leur manière... (même si leur vie n'a rien de gravement répréhensible).

(Tauler ne croit certes pas que ces derniers soient dans la voie illuminative.)

Que de ces manières pharisaïques, ajoute-t-il, chacun se garde en son fond, attentif à ce qu'il ne s'y dissimule pas une fausse sainteté.

Il faut se rappeler ici ce qui est dit dans l'Évangile de la prière du pharisien et de celle du publicain. C'est là ce qui montre la nécessité d'une conversion plus profonde.

*
* *

Qu'arrive-t-il au début de celle-ci? Dieu commence à poursuivre l'âme et elle-même recherche Dieu, ce qui ne se fait pas sans lutte contre les inclinations de l'homme extérieur et sans anxiété. Cet état se manifeste par un *vif désir de Dieu* et *de la perfection*, et aussi par ce que saint Paul appelle *la lutte* de l'esprit contre la chair ou la partie inférieure de l'homme (1). De là naît l'anxiété ou même une certaine angoisse; on se demande si l'on arrivera au but vivement désiré.

Tauler décrit bien cet état, que saint Jean de la Croix appellera plus tard la purification passive des sens, où il y a un commencement de contemplation infuse.

Voici comment s'exprime le vieux maître dominicain dans le premier des deux sermons indiqués :

De cette poursuite de Dieu (et de l'âme qui se cherchent) naît une angoisse assez vive. Ah! mes enfants, *quand l'homme est plongé dans cette anxiété* et se rend compte de cette poursuite de Dieu en son âme, *c'est alors sans aucun doute que*

(1) « Caro concupiscit adversus spiritum », Galat., v, 17.

Jésus vient et entre en lui. Mais quand on ne ressent pas cette poursuite et qu'on n'éprouve pas cette angoisse, Jésus ne vient pas.

De tous les hommes qui ne se laissent pas prendre par cette poursuite et cette angoisse, aucun ne devient jamais rien de bon; ils restent ce qu'ils sont, ils n'entrent pas en eux-mêmes, et, en conséquence, ils ne savent rien de ce qui se passe en eux.

Ces derniers mots montrent avec évidence que, pour Tauler, cette purification passive est bien dans la voie normale de la sainteté, et non pas une grâce de soi extraordinaire comme les révélations, les visions et les stigmates. C'est une purification qu'il faut subir sur terre en méritant, ou au purgatoire sans mériter, pour arriver à la parfaite pureté de l'âme, sans laquelle elle ne peut entrer au ciel. S'il faut peiner pour avoir un doctorat en théologie ou en droit, il faut peiner aussi pour arriver à la vraie perfection.

S'il y a des personnes atteintes de neurasthénie qui se croient dans cet état, sans y être, il n'est pas rare que des âmes intérieures qui se trouvent vraiment dans cette anxiété et qui viennent chercher de la lumière auprès d'un confesseur, n'obtiennent que cette réponse : « Ne vous troublez pas, ce sont seulement des scrupules; restez en paix; les purifications passives dont parlent certains livres sont choses très rares et extraordinaires. » Après cette réponse, l'âme n'est pas plus éclairée et elle a l'impression qu'elle n'a pas été comprise.

Ce dont parle ici Tauler est vraiment dans la voie normale de la sainteté ou de la pleine perfection de la vie chrétienne.

Dieu apparaît ici comme le chasseur qui est à la poursuite des âmes pour le plus grand bien de celles-ci.

*
* *

Que doit alors faire l'âme ainsi poursuivie par le Sauveur? Tauler répond :

En vérité, elle doit faire ce qu'a fait la Chananéenne, aller à Jésus et crier à haute voix, c'est-à-dire avec un ardent désir : *Seigneur, fils de David, ayez pitié de moi.*

Ah! mes enfants, *cette poursuite divine, cette chasse provoque* (*chez certains*) *un cri d'appel d'une force immense*; le cri d'appel de l'esprit porte à mille fois mille lieues et plus (c'est-à-dire jusqu'au Très-Haut); c'est un soupir qui vient comme d'une profondeur sans fin.

Cela dépasse de beaucoup la nature, et c'est le Saint-Esprit qui doit lui-même proférer en nous ce soupir, comme le dit saint Paul : « Le Saint-Esprit prie pour nous avec d'ineffables gémissements » (Rom., VIII, 26).

Cette façon de parler montre que pour Tauler, comme plus tard pour saint Jean de la Croix, l'âme en cette lutte entre ici dans la vie mystique par une inspiration spéciale du Saint-Esprit et un commencement de contemplation, malgré l'aridité où elle reste. Le Saint-Esprit, qui habite en tous les justes, commence à rendre son influence manifeste.

Tauler remarque ici qu'après cet appel de l'âme, Dieu se comporte quelquefois comme Jésus à l'égard de la Chananéenne; il fait comme s'il n'entendait pas ou ne voulait pas exaucer. C'est le moment d'insister, comme le fit admirablement la Chananéenne, sous l'inspiration divine qui la poursuivait au milieu de ces heurts et affronts apparents.

Ah! mes enfants, dit Tauler, *combien alors le désir, dans le le fond de l'âme, doit devenir plus vif et plus empressé...* Même si Dieu refusait le pain, même s'il déniait la qualité d'enfant..., il faudrait lui répondre comme la Chananéenne :

O Seigneur! il arrive cependant parfois que les petits chiens sont nourris des miettes qui tombent de la table de leur maître.

Ah! mes enfants, ajoute Tauler, si l'on pouvait réussir à pénétrer ainsi dans le fond de la vérité (de notre conscience) non point par de savants commentaires, des mots, ou bien avec les sens, mais dans le vrai fond! Alors, ni Dieu, ni aucune créature ne pourrait vous fouler, vous anéantir, vous enfoncer si profondément que *vous ne plongiez vous-mêmes en vérité beaucoup plus à fond encore.* On pourrait vous faire subir affronts, mépris et rebuffades, et vous resteriez ferme dans la persévérance, vous pousseriez plus à fond encore, animé d'une confiance entière, et vous augmenteriez toujours davantage votre zèle (1). Ah! oui, mes enfants, c'est de là que tout dépend; et celui qui serait parvenu à ce point, celui-là aurait bien réussi. *Ces chemins, et eux seuls, conduisent, en vérité, sans aucune station intermédiaire, jusqu'à Dieu.* Mais il semble impossible à certains qu'on puisse arriver à ce degré d'anéantissement illimité et demeurer ainsi dans ce fond, avec persévérance, *avec une entière et véritable assurance*, comme cette pauvre femme (la Chananéenne) l'a fait.

C'est pourquoi il lui fut répondu : *O femme! ta foi est grande. Que ce que tu as cru t'arrive. Que ce que tu veux te soit accordé.* En vérité, c'est la réponse qui sera faite à tous ceux qui seront trouvés en telles dispositions et sur ce chemin.

Tauler rapporte ici ce qui arriva à une toute jeune fille, qui, se croyant fort loin de Dieu, s'abandonna pourtant tout à fait à sa sainte volonté, quoi qu'il dût arriver, et se livra à fond pour l'éternité; alors, dit-il, « elle fut emportée bien loin au-dessus de tout intermédiaire et attirée complètement dans l'abîme divin ».

Le vieux maître ajoute pour montrer *les fruits de cette seconde conversion* :

Place-toi à la dernière place, comme l'Évangile l'enseigne,

(1) Ainsi fit David sous les injures de Séméï (II Rois, XVI, 6), ainsi se comportent les saints, comme on le voit dans la vie de saint François d'Assise, de saint Dominique, de saint Benoît-Joseph Labre et de tant d'autres.

et tu seras élevé. Mais ceux qui s'élèvent eux-mêmes seront abaissés. Désire ce que Dieu a éternellement voulu, accepte la place que, dans sa tout aimable volonté, il a décidé devoir être la tienne (1).

Mes enfants, c'est de cette façon qu'on va à Dieu en se renonçant soi-même entièrement, de toute manière et en tout ce qu'on a. Celui qui pourrait *obtenir une goutte de ce renoncement*, en recevoir une étincelle (2), s'en trouverait préparé davantage et *conduit plus près de Dieu* que s'il se dépouillait de tous ses habits et en faisait cadeau et que s'il mangeait des épines et des pierres, à supposer que la nature puisse le supporter. *Un petit instant vécu dans ces dipositions nous serait plus utile que quarante ans de pratiques de notre choix...*

Vous allez de longues années votre petit train-train et vous n'avancez pas... Sûrement, c'est là chose bien déplorable, en vérité. Prions donc Notre-Seigneur que nous puissions nous abîmer si profondément en Dieu que nous soyons trouvés en Lui. Ainsi soit-il (3).

Ainsi, cet ancien auteur parle de la seconde conversion, où l'âme est vraiment « *retournée vers Dieu* » beaucoup plus profondément qu'auparavant, comme lorsque, au second labour, la terre est profondément retournée pour devenir vraiment féconde.

(1) Il se peut que le Seigneur veuille que nous soyons, dans notre milieu, comme une petite racine cachée sous la terre, et non pas comme une fleur visible pour tous. Ce rôle de la petite racine, qui puise les sucs de la terre pour la sève de l'arbre, est des plus utiles; heureux sont ceux qui le remplissent bien.

(2) On voit par ces paroles que c'est là le fruit d'une grande grâce, une vraie conversion.

(3) Il est juste de remarquer avec M. Xavier de Hornstein, *Les grands mystiques allemands du XIVe siècle*, 1922, p. 288, que « Maître Eckart a saisi la mystique du côté de l'intelligence, le Bx Henri Suso du côté du cœur, Jean Tauler du côté de la volonté », du fond de la volonté, d'où sa sainte austérité, condition d'une union très intime avec Dieu.

*
* *

Tauler traite le même sujet dans le sermon pour le lundi avant les Rameaux (1) en expliquant le texte : « Si quelqu'un a soif, qu'il vienne à moi et qu'il boive, et des fleuves d'eau vive couleront de sa poitrine » (Jean, IV, 14). Il y décrit (n° 2, 3, 4) *la soif de Dieu*, qui naît sous l'inspiration du Saint-Esprit, en même temps qu'une sorte de *dégoût de tout le créé*, de tout ce qu'il y a de désordre, de mensonge et de vanité en lui. Ce vif désir de Dieu et ce dégoût du créé s'accompagnent d'une *lutte* contre les inclinations déréglées de la sensibilité et l'impatience. C'est bien l'état que saint Jean de la Croix appellera plus tard la purification passive des sens. Tauler l'expose avec une abondance de métaphores qui paraît aujourd'hui excessive. Il note ici (*ibidem*, n° 5 et 6), après cette épreuve, une période de repos et de jouissance. Puis il décrit la seconde suite d'épreuves par lesquelles commence la vie unitive des parfaits (*ibidem*, 7 et 8) ; ce sont celles que saint Jean de la Croix appellera la nuit passive de l'esprit.

On voit par cet enseignement qui se trouve à peu près le même sous des formes variées chez sainte Catherine de Sienne, le B^x^ Henri Suso, le vénérable Tauler, qu'il faut, pour entrer dans la voie illuminative des progressants, ce que le P. Louis Lallemant et plusieurs autres ont justement appelé une *seconde conversion*. Alors vraiment l'âme commence à comprendre la parole de Jésus aux apôtres, qui discutaient pour savoir qui était le premier parmi eux : « *Je vous le dis, en vérité*, SI VOUS NE

(1) Cf. Trad. Huguеny, Théry, t. I, pp. 257-269.

VOUS CONVERTISSEZ PAS *et ne devenez pas comme de petits enfants* (par la simplicité et la conscience de votre faiblesse) *vous n'entrerez pas dans le royaume des cieux* » (Matth., XVIII, 3). Les apôtres étaient déjà en état de grâce, mais ils avaient besoin d'une seconde conversion pour entrer dans l'intimité du royaume, pour y pénétrer profondément, pour que « le fond de l'âme », dont parle souvent Tauler, ne contienne plus d'égoïsme ou d'amour-propre, mais soit tout à Dieu, pour que Dieu y règne vraiment. Jusqu'à ce que l'âme généreuse soit arrivée là, le Seigneur va la poursuivre, et elle aussi, sous l'inspiration divine, le recherchera par un désir toujours plus pur et plus fort, en cessant de se rechercher elle-même. Alors *nos yeux s'ouvriront* et nous verrons que plusieurs de ceux que nous jugions sévèrement sont meilleurs que nous. C'est là l'œuvre divine par excellence, celle de la purification profonde de l'âme, d'abord de la partie sensitive, puis de la partie spirituelle, en vue de l'intimité de l'union divine, prélude normal de la vie du ciel.

CHAPITRE IV

La purification passive des sens et l'entrée dans la voie illuminative

L'entrée dans la voie illuminative, qui est la seconde conversion décrite par sainte Catherine de Sienne, le Bx Henri Suso, Tauler, le P. L. Lallemant, est appelée par saint Jean de la Croix purification passive des sens ou nuit des sens. Il importe ici de voir ce qu'il dit : 1° de la nécessité de cette purification ; 2° de la façon dont elle se produit ; 3° de la conduite à tenir en ce moment difficile, et 4° des épreuves qui ordinairement accompagnent l'action divine purificatrice. Ce sera l'objet de ce chapitre et du suivant.

La nécessité de cette purification

Saint Jean de la Croix dit dans *La Nuit obscure*, l. I, ch. VIII : « *La purification passive des sens est commune, elle se produit chez le grand nombre des commençants* », et il ajoute plus loin, au ch. XIV de ce même livre, après avoir décrit cette épreuve : « *Les progressants* ou avancés se trouvent dans *la voie illuminative* ou *de contemplation infuse*, dans laquelle Dieu nourrit ou fortifie l'âme, sans qu'elle y contribue par des raisonnements ou industrie

quelconque. » Elle a cependant toujours à lutter pour écarter les obstacles à cette grâce et être fidèle à celle-ci. Ces deux textes sont très importants, car ils marquent à quel âge de la vie spirituelle se produit ordinairement l'épreuve purificatrice dont nous parlons.

La nécessité de cette purification, comme il est montré au même endroit (1), vient des défauts des commençants, défauts qui peuvent se ramener à trois : l'orgueil spirituel, la sensualité spirituelle et la paresse spirituelle. On trouve même ici, dit saint Jean de la Croix, *un reste des sept péchés capitaux*, comme autant de déviations de la vie spirituelle. Et encore le Docteur mystique ne considère que le trouble qui en résulte pour nos rapports avec Dieu, sans parler de tout ce qui entache nos relations avec le prochain et l'apostolat dont nous pouvons être chargé. . .

La sensualité spirituelle, dont il est ici question surtout sous le nom de gourmandise spirituelle, consiste à s'attacher immodérément aux consolations sensibles que le bon Dieu accorde parfois dans l'oraison ; on recherche ces consolations pour elles-mêmes, en oubliant qu'elles ne sont pas une fin, mais un moyen ; on préfère le goût des choses spirituelles à leur pureté, et l'on se recherche ainsi soi-même à propos des choses saintes au lieu de chercher Dieu comme il le faudrait. Chez d'autres cette recherche de soi se trouve dans l'apostolat extérieur, dans telle ou telle forme d'activité.

La paresse spirituelle provient généralement alors de ce que la gourmandise spirituelle ou une autre recherche égoïste, n'étant pas satisfaite comme on le voudrait, on tombe dans l'impatience et dans un certain dégoût du travail de la sanctification dès qu'il s'agit d'avancer par la « voie étroite ». Les anciens ont beaucoup parlé de cette

(1) *Nuit obscure*, l. I, ch. II à IX.

paresse spirituelle et de ce dégoût qu'ils appelaient *acedia* (1). Ils disaient même que cette « acedia », lorsqu'elle s'accentue, porte à la malice, à la rancœur, à la pusillanimité, au découragement, à la torpeur et à la dissipation de l'esprit du côté des choses défendues (2).

L'orgueil spirituel, lui, se manifeste assez souvent lorsque la gourmandise spirituelle ou une autre recherche égoïste est satisfaite, lorsque les choses vont à souhait; alors on se prévaut de sa perfection, on juge sévèrement les autres, on se pose en maître, alors qu'on n'est encore qu'un pauvre disciple. Cet orgueil spirituel, dit saint Jean de la Croix (3), porte les commençants à fuir les maîtres qui n'approuvent pas leur esprit, « ils finissent même par leur porter rancune ». Ils cherchent un guide favorable à leurs goûts, désirent entrer dans son intimité, lui confessent leurs fautes de façon à ne pas se diminuer, « ils finissent par s'excuser au lieu de s'accuser. Il y a aussi le confesseur spécial pour les mauvais cas, l'autre restant réservé à la confidence exclusive du bien, pour qu'il garde une excellente opinion de son pénitent (4) ».

Cet orgueil spirituel porte, on le voit, à une certaine hypocrisie pharisaïque, et cela montre bien que les commençants, dont parle ici saint Jean de la Croix, sont encore fort imparfaits, ce sont donc des commençants au sens où ce mot est généralement entendu par les auteurs spirituels (5). Et c'est eux pourtant dont il est dit ici

(1) Cf. Saint Thomas, IIª IIªᵉ, q. 35.
(2) *Ibid.*, q. 35, a. 4; q. 36, a. 4.
(3) *Nuit obscure*, l. I, ch. II.
(4) *Ibidem.*
(5) Nous ne saurions admettre, comme on l'a prétendu, que *les commençants*, dont il est ici parlé, sont déjà arrivés à la vie unitive ordinaire par la purification active, et qu'il ne méritent ce nom qu'à un point de vue très spécial, en tant qu'ils débutent non dans la vie intérieure, mais dans les voies passives, considérées comme plus ou

qu'ils ont besoin de subir la purification passive des sens, qui marque donc bien l'entrée dans la voie illuminative des progressants, selon le sens traditionnel de ces termes.

Aux défauts de la gourmandise spirituelle, de la paresse spirituelle et de l'orgueil spirituel, s'en ajoutent beaucoup d'autres : *la curiosité*, qui altère l'amour de la vérité; *la suffisance*, qui nous porte à exagérer notre valeur personnelle, à nous irriter lorsqu'elle est méconnue; *la jalousie* et *l'envie*, qui portent au dénigrement, à des intrigues et à de malheureux conflits, qui nuisent plus ou moins gravement au bien général. De même dans l'apostolat, le défaut qui est ici assez fréquent est *l'empressement naturel* à se rechercher, à se faire centre, à attirer les âmes à soi ou au groupe dont on fait partie, au lieu de les attirer à Notre-Seigneur. Enfin, survienne l'épreuve, un échec, une disgrâce, on est par suite porté au découragement, au mécontentement, à la bouderie, à *la pusillanimité*, qui cherche plus ou moins à prendre les dehors de l'humilité.

Tout cela montre la nécessité d'une purification profonde.

Plusieurs de ces défauts peuvent être corrigés sans doute par la mortification extérieure et surtout intérieure que nous devons nous imposer à nous-mêmes, mais elle

moins extraordinaires, en dehors de la voie normale. Les défauts dont vient de parler saint Jean de la Croix montrent bien qu'il s'agit de vrais commençants. Ce n'est pas une terminologie spéciale, c'est la terminologie traditionnelle, mais prise dans son sens plein et non amoindri.

En ces chapitres de la *Nuit obscure*, I, ch. IX, X, où il est traité de nuit passive des sens, saint Jean de la Croix dit toujours « *les commençants* qui sont ainsi éprouvés... »; on voit par là combien se trompent ceux qui veulent placer cette purification passive des sens, non pas à l'entrée de la voie illuminative, comme le dit saint Jean de la Croix lui-même, *ibidem*, ch. XIV, mais au milieu de la voie unitive et après un temps notable où l'on aurait cheminé en celle-ci.

ne suffit pas à extirper leurs racines, qui pénètrent jusqu'au fond de nos facultés (1). « De ces défauts, dit saint Jean de la Croix (2), l'âme n'arrive pas à se débarrasser complètement avant que Dieu ne la place dans la purification passive de la nuit obscure, dont nous allons nous occuper. Il convient pourtant que, dans la mesure de ses forces, elle s'applique par son activité propre à se purifier et à se perfectionner; c'est ainsi qu'elle méritera la grâce de la cure divine qui la guérira de toutes les misères auxquelles il lui est impossible de remédier par elle-même. Malgré toute son industrie, elle ne peut par ses propres ressources arriver à se purifier complètement; elle ne peut se rendre apte le moins du monde à l'union à Dieu dans la perfection de l'amour. Il faut que Dieu y mette la main et purifie l'âme dans ce feu obscur pour elle, selon la manière dont nous allons parler. Il faut que, comme un bon chirurgien, il porte le fer et le feu dans nos plaies pour y enlever les humeurs ou tumeurs malignes. »

En d'autres termes, il faut que *la croix* envoyée par Dieu pour nous purifier complète le travail de la mortification que nous nous imposons à nous-mêmes. C'est pourquoi, comme le rapporte saint Luc, IX, 23, « Jésus, s'adressant à tous, dit : Si quelqu'un veut me suivre, qu'il se renonce lui-même (c'est la loi de la mortification ou abnégation), qu'il porte sa croix chaque jour et me suive ». *Per crucem ad lucem.* C'est le chemin qui conduit à la lumière de vie, à l'union intime avec Dieu, prélude normal de la vie du ciel.

(1) C'est ce que saint Thomas appelle *reliquiae peccati* que l'extrême-onction doit faire disparaître avant la mort. Cf. *Supplementum,* q. 30, a. 1.

(2) *Nuit obscure,* l. I, ch. III.

Comment se produit cette purification passive des sens

Cet état se manifeste par trois signes que décrit ainsi saint Jean de la Croix dans *La Nuit obscure*, l. I, ch. IX :

« *Le premier signe* consiste à *ne trouver de consolation sensible ni dans les choses de Dieu, ni dans les choses créées*... Le Seigneur, pour purifier la sensibilité, ne permet alors de trouver de la saveur en quoi que ce soit. C'est un signe probable que cette sécheresse et ce dégoût ne proviennent pas de fautes ou d'imperfections que l'on aurait commises récemment. Car, s'il en était ainsi, la nature éprouverait quelque attrait ou inclination vers des choses différentes de celles de Dieu... Cependant, comme ce manque de goût pour les choses du ciel et de la terre peut provenir de quelque indisposition physique ou de la mélancolie, d'où il peut résulter qu'on n'a de goût pour rien, il faut un second signe que voici.

« *Le second signe* de la purification passive des sens consiste à *se souvenir ordinairement de Dieu avec sollicitude, et à se préoccuper de ce qu'on ne le sert pas*, mais qu'on recule plutôt à ses yeux, du fait qu'on n'a plus de goût pour les choses divines... La préoccupation que l'on conserve de servir Dieu montre que cet état ne vient pas de la tiédeur... Il se peut qu'il s'y mêle quelquefois de la mélancolie; mais la sécheresse ne manquera pas pour cela d'avoir son effet purificatif caractérisé par le vif désir de servir Dieu. Tant que ce désir subsiste, la partie sensitive a beau être abattue, faible et languissante, à cause du manque d'attrait, l'esprit cependant demeure prompt et plein de vigueur...

« *La cause de cette sécheresse vient de ce que Dieu transfère à l'esprit les biens et les forces des sens*, et

comme les sens et la nature ne sont pas capables de s'assimiler les biens spirituels, ils restent privés de nourriture, dans la sécheresse et dans le vide. La partie sensitive, en effet, n'est pas apte à recevoir ce qui est purement spirituel. Quant à l'esprit qui reçoit peu à peu cette nourriture, il se fortifie, il devient plus vigilant, plus attentif que précédemment à ne pas offenser Dieu. S'il ne goûte pas dès le début la saveur et la délectation spirituelles, mais éprouve la sécheresse et l'ennui, cela tient à la nouveauté du changement... Le palais spirituel n'est encore ni disposé, ni accoutumé au goût nouveau qui est très subtil, et cela ne se fera que progressivement (1)...

« La substance de cet aliment (spirituel) est *un commencement d'obscure contemplation*, aride pour les sens, et qui demeure cachée et secrète pour celui-là même qui la possède. D'ordinaire l'âme qui éprouve cette sécheresse et ce vide dans les sens est portée en même temps à désirer la solitude et le repos, sans pouvoir penser à quelque chose de spécial ni en avoir même l'envie.

« Arrivés à cet état, si les spirituels savaient se tenir en paix... ils sentiraient dans l'oubli de tout *la délicatesse de cette nourriture intérieure...* Elle est si délicate que d'ordinaire, si l'âme a le désir de la sentir, elle ne la sent pas..., comme l'air qui s'échappe de la main quand on la ferme... Si l'âme veut alors opérer selon son habileté propre (par le raisonnement), elle fait plutôt obstacle à l'œuvre divine. Celle-ci s'accomplit dans l'esprit, pendant que la sécheresse règne sur les sens (2).

(1) On a justement comparé cette période de transition à ce qui arrive chez les enfants lorsqu'on les sèvre pour leur donner une nourriture plus forte. Ils regrettent la saveur du lait dont on les prive, et ils ne sont pas encore habitués à celle des nouveaux aliments qu'on leur donne.

(2) On voit que tout ceci s'enchaîne fort rationnellement, on voit qu'il s'agit d'un *progrès normal* de la vie spirituelle et non pas d'une

« *Un troisième signe* naît de là pour convaincre qu'il s'agit de la purification des sens. *C'est l'incapacité de méditer* ou de raisonner comme auparavant avec l'aide de l'imagination. L'effort reste sans résultat. La raison en est que *Dieu commence alors à se communiquer*, non plus par les sens, comme avant, ou par le raisonnement, qui évoquait et ordonnait les connaissances, mais *au moyen du pur esprit*, où il n'y a pas de discours successif, et où Dieu se communique *par l'acte de simple contemplation* (que suscite en nous l'inspiration spéciale du Saint-Esprit). »

Saint Jean de la Croix note, au sujet de ce troisième signe, que cette incapacité de méditer d'une façon discursive ou raisonnée « ne provient pas de quelque humeur maligne (ou de la mélancolie); s'il en était ainsi, en effet, au moment où cette humeur change, l'âme retrouverait la facilité pour discourir dans l'oraison. Or c'est ce qui n'arrive point quand il s'agit de la purification de la sensibilité; une fois que l'âme y est entrée, *l'impuissance de discourir au moyen des puissances ne fait qu'augmenter*. Il est vrai pourtant qu'au début cette continuité n'est pas toujours aussi régulière ».

chose extraordinaire, comme le seraient des visions, des révélations, ou des stigmates.

On s'explique aussi fort bien que l'âme, qui jusqu'ici a médité de façon raisonnée et un peu mécanique, éprouve le besoin d'une vue plus simple, plus profonde, plus vive et plus aimante des choses de Dieu. On s'explique qu'il ne lui soit guère possible de revenir à faire, au moins d'habitude, une méditation raisonnée en trois points. De même, lorsque l'enfant commence à lire de petites poésies, des fables, si on les lui enlevait pour le remettre à lire l'alphabet ou à *épeler* les mots, il ne pourrait plus. Il a dépassé cette période. Il n'y a plus pour lui aucun intérêt, aucune vie à épeler puisqu'il sait lire couramment. La vie avance et l'on ne peut ramener celle de l'homme à ce qu'elle était dix ans plus tôt; il en est de même au point de vue spirituel.

Ainsi parle saint Jean de la Croix dans *La Nuit obscure*, l. I, ch. IX (1).

On voit que si cet état est manifesté par deux notes négatives : *l'aridité sensible* et *la grande difficulté à méditer* de façon raisonnée, ce qu'il y a de plus important en lui c'est l'élément positif, *la contemplation infuse initiale et le vif désir de Dieu*, qu'elle fait naître en nous. Il faut même dire qu'alors l'aridité sensible et la difficulté de méditer proviennent précisément de ce que la grâce prend une forme nouvelle, purement spirituelle, supérieure aux sens et au discours de la raison qui se sert de l'imagination. Le Seigneur ici paraît enlever, car il prive de la consolation sensible, mais en réalité il accorde un don précieux, celui de la contemplation naissante, et d'un amour plus spirituel, plus pur et plus fort. Seulement, comme on dit : « les racines de la science sont amères et les fruits en sont doux », il faut en dire autant dans un ordre plus élevé des racines et des fruits de la contemplation.

(1) Dans *La Montée du Carmel*, l. II, ch. XI et XII, saint Jean de la Croix avait déjà indiqué ces trois signes, pour indiquer à quel moment il convient de passer de la méditation discursive à la contemplation, et déjà il s'agissait de la contemplation infuse, car il est dit, *ibidem*, ch. XII, de la contemplation qu'elle est « une connaissance opérée et reçue en nous... et parfois si délicate que l'âme ne la remarque pas », et au ch. XIII : « En cet état, Dieu se communique à l'âme restant passive comme la lumière à quelqu'un qui tient les yeux ouverts et ne fait rien pour la recevoir. Et pour l'âme recevoir ainsi *la lumière infuse* surnaturellement, c'est tout comprendre en restant passive. »

L'état dont il est ici parlé n'est pas différent de celui décrit dans *Nuit obscure*, l. I, ch. IX.

Comme on l'admet de plus en plus aujourd'hui et comme le tenaient les premiers commentateurs (cf. *Dict. de Théol. cath.*, art. sur saint Jean de la Croix), ces chapitres de *La Montée du Carmel* ne décrivent pas un état qui précède *dans le temps* celui dont parle la *Nuit obscure*, l. I, ch. IX ; mais ils en montrent plutôt l'*aspect actif*, la conduite à suivre alors, tandis que la *Nuit obscure* en fait voir l'*aspect passif*.

Quelle est la cause de cet état?

Comment s'explique-t-il théologiquement? Par ses quatre causes. Nous connaissons déjà ses causes formelles et matérielles du fait que saint Jean de la Croix nous dit que c'est *une purification passive de la sensibilité*. Plusieurs auteurs insistent sur sa cause finale ou son but, facile à découvrir, et ne parlent pas assez de sa cause efficiente.

Celle-ci est assez manifeste, d'après le texte même de saint Jean de la Croix que nous venons de citer. Il s'agit en effet d'une *action spéciale et purificatrice de Dieu*; d'elle dérive, dit-il, *un commencement de contemplation infuse*, et par là s'explique *le vif désir de Dieu*, car on ne désire vivement que ce dont on connaît expérimentalement l'attrait. Ce vif désir de Dieu et de la perfection explique lui-même *la crainte de reculer* (crainte filiale). Enfin *l'aridité de la sensibilité* se conçoit du fait que la grâce spéciale donnée alors est purement spirituelle et non sentie, c'est une forme de vie supérieure. Tout cela s'explique très rationnellement par le texte même de saint Jean de la Croix.

Pour aller plus avant dans l'explication théologique de cet état, on remarquera qu'il y a là *une inspiration spéciale du Saint-Esprit*, dont l'influence devient alors plus manifeste. Or, la théologie enseigne que toute âme juste possède les sept dons du Saint-Esprit qui lui permettent de recevoir docilement et promptement ses inspirations (1). Il y a donc ici une influence assez manifeste des dons.

Desquels en particulier? — Surtout des dons de science, de crainte filiale et de force.

(1) Cf. S. THOMAS, Iª IIªᵉ, q. 68, a. 1, 2, 3.

Par le *don de science*, en effet, s'explique le premier signe noté par saint Jean de la Croix : « aucune consolation dans les choses créées, ni dans les choses divines présentées d'une manière sensible ». Le don de science, en effet, selon saint Augustin (1) et saint Thomas (2), nous fait connaître comme expérimentalement *le vide des choses créées*, tout ce qu'il y a en elles et en nous de défectible et de déficient. La science diffère, en effet, de la sagesse, en ce qu'elle connaît les choses non par leur cause suprême, mais par leur cause prochaine, défectible et déficiente. C'est pourquoi, selon saint Augustin, ce don de science correspond à la béatitude des larmes. Les larmes de la contrition viennent, en effet, de la connaissance de la gravité du péché et du néant des créatures. Le don de science rappelle ce que dit l'Ecclésiaste : « Vanité des vanités, tout est vanité », hormis aimer Dieu et le servir (3). C'est ce que redisent tant de pages de l'*Imitation de Jésus-Christ* (4) et des grands mystiques comme Ruysbroeck (5). Ce dernier a noté avant saint Jean de la Croix les rapports du don de science avec la purification passive de la sensibilité, où l'âme connaît par expérience le vide des choses créées, ce qui la porte au vif désir de Dieu (6).

(1) *Libr. I de sermone Domini in monte*, ch. IV : « Ceux qui pleurent, ce sont ceux qui savent par quels maux ils ont été vaincus, pour les avoir désirés comme des biens. » Ils pleurent tout ce que la concupiscence et l'orgueil leur a fait perdre.

(2) IIª IIªᵉ, q. 9, a. 4.

(3) *Ecclésiaste*, XII, 1-14.

(4) Cf. *Imitation*, l. III, ch. XLII : « Qu'il ne faut pas que notre paix dépende des hommes. » « Sans moi l'amitié est stérile et dure peu. » — Ch. XLIII : « De la vaine science du siècle : Ne lisez jamais pour paraître plus savant ou plus sage. » « L'être vaut plus que le paraître. »

(5) *Le Royaume des amants de Dieu*, ch. XVIII; *L'Ornement des noces spirituelles*, l. II, ch. V.

(6) Cf. RUYSBROECK, *L'Ornement des noces spirituelles*, l. II, ch. LXIII, où il est parlé des dons de crainte, de piété et de science, et de leur influence purificatrice.

*
* *

Dans l'état dont nous parlons, il y a aussi une influence manifeste des *dons de crainte* et *de force*. C'est ce qu'indique le second signe de saint Jean de la Croix : « Dans cette séchesse purificatrice, l'âme craint de n'être pas fidèle, d'aller à reculons;... mais tant que subsiste, avec cette crainte, le vif désir de servir Dieu, la partie sensitive a beau être abattue, languissante et molle pour l'action à cause du manque d'attrait, l'esprit n'en reste pas moins prompt et vigoureux (1). »

Il y a là manifestement un effet du don de crainte, de *crainte filiale*, celle non pas du châtiment, mais du péché; on voit ici qu'elle grandit avec le progrès de la charité, tandis que la crainte servile ou du châtiment diminue (2). C'est par l'inspiration spéciale de ce don que l'âme résiste aux fortes tentations contre la chasteté et la patience, qui accompagne souvent cette purification passive des sens. Le chrétien, qui sent alors son indigence, redit la parole du Psaume CXVIII, 120 : « *Confige timore tuo carnes meas* : Seigneur, transperce mes chairs de ta crainte, car je redoute tes jugements. » Ce don de crainte, selon saint Augustin, correspond à la béatitude des pauvres (3), de ceux qui ne se posent pas en maîtres, mais qui commencent sérieusement à aimer l'humilité de la vie cachée, pour devenir plus semblables à Notre-Seigneur; ils trouvent dans cette pauvreté la vraie richesse : « le royaume des cieux est à eux ».

En même temps, dans le vif désir de servir Dieu dont parle ici saint Jean de la Croix, désir qui subsiste malgré

(1) *Nuit obscure*, l. I, ch. IX.
(2) Cf. S. THOMAS, IIª IIªᵉ, q. 19, a. 9 et 12.
(3) Cf. *Ibidem*, a. 12.

la sécheresse, les tentations, les difficultés, il y a un effet manifeste du *don de force*, qui correspond à la quatrième béatitude : « Heureux ceux qui ont faim et soif de justice, car ils seront rassasiés (1). » Le vif désir de servir Dieu coûte que coûte est vraiment cette faim, que le Seigneur suscite en nous. Il la suscite et il l'exauce, comme il fut dit à Daniel : « Je suis venu pour t'éclairer, car tu es un homme de désir (2). » Le don de force vient ici, au milieu des difficultés, des contradictions, aider les vertus de patience et de longanimité; sans lui l'enthousiasme spirituel tomberait comme l'enthousiasme sensible. C'est l'heure où il faut entendre ce que rappelle l'*Imitation*, l. II, ch. XII, à propos de la sainte voie de la croix : « Suivez Jésus, qui vous a précédé en portant sa croix et vous parviendrez à l'éternelle vie... Si vous portez votre croix de bon cœur, elle-même vous portera vers le terme désiré... Quelquefois même le désir de souffrir pour être conforme à Jésus crucifié inspire à l'homme tant de force qu'il ne voudrait pas être exempt de tribulations. C'est là l'effet de la grâce de Jésus-Christ, qui opère puissamment dans une chair infirme, jusqu'à nous porter, dans la ferveur de l'esprit, à aimer la croix (3). »

Enfin le troisième signe dont parle saint Jean de la Croix, « *la dificulté croissante à méditer de façon discursive* » manifeste l'influence du *don d'intelligence*, principe de contemplation infuse initiale, au-dessus du raisonnement (4). Ce même chapitre IX du livre I de la *Nuit*

(1) *Ibidem*, IIª IIªᵉ, q. 139, a. 2.

(2) *Daniel*, IX, 23.

(3) Ruysbroeck parle de même du don de force dans *L'Ornement des noces spirituelles*, l. II, ch. LXIV : « Par lui l'homme veut surmonter tout obstacle, et dépasser toute consolation, pour trouver celui qu'il aime. »

(4) Le commencement de *contemplation supradiscursive interrompt le raisonnement*, lequel faisait usage de l'*imagination*. Alors se produisent des *distractions involontaires* de l'imagination, qui, n'étant pas occupée

obscure parle précisément de ce « commencement d'obscure et sèche contemplation » par laquelle Dieu nourrit l'âme, en la purifiant, en lui donnant de dépasser les figures, de pénétrer le sens des formules de foi, pour arriver à la simplicité supérieure qui caractérise le contemplatif (1).

Saint Thomas a bien dit lui aussi : « Le don d'intelligence a une action purificatrice; il purifie l'esprit en l'élevant au-dessus des images sensibles et des erreurs (2) »; par là il nous préserve des déviations possibles, et il nous fait dépasser la lettre de l'Évangile pour en atteindre l'esprit; il commence à nous faire pénétrer, au-delà des formules de foi, les profondeurs des mystères qu'elles expriment. La formule n'est plus un terme, mais un point de départ. Cette influence purificatrice du don d'intelligence s'exercera surtout dans la purification passive de l'esprit, mais dès maintenant elle se manifeste ici; et alors il y a sous l'inspiration spéciale du Saint-Esprit un *acte de foi pénétrante*, qui est dit *acte infus*, car il ne saurait se produire sans cette inspiration spéciale. Cf. Iª IIªᵉ, q. 61, a. 5. *De virtutibus purgatoriis et de virtutibus purgati animi.*

Ainsi commence à se réaliser ce qu'a noté encore saint

méthodiquement, divague plus ou moins, jusqu'à ce qu'elle s'assoupisse, s'endorme, lorsque la force de l'âme (*vis animae*) se portera tout entière vers la contemplation aimante dans les facultés supérieures.

Ces distractions de l'imagination ne se produisent pas chez le théologien pendant qu'il raisonne, ou chez le prédicateur pendant qu'il prêche, leur raisonnement s'arrêterait. Elles se produisent quand commence la contemplation supradiscursive, qui ne se sert pas de l'enchaînement des images, et l'imagination inoccupée ne peut par elle-même s'intéresser à l'objet tout spirituel vers lequel se porte alors de façon confuse l'intelligence.

(1) Cf. Ruysbroeck, *L'Ornement des noces spirituelles*, l. II, ch. LXVI : « Le premier rayonnement du don d'intelligence crée dans l'esprit la *simplicité* », participation de la simplicité éminente de Dieu.

(2) IIª IIªᵉ, q. 8, a. 7.

Thomas (IIa IIae, q. 180, a. 6) : « Pour que l'âme arrive à *l'uniformité* de la contemplation (symbolisée par l'uniformité du mouvement circulaire, sans principe ni fin), il faut qu'elle soit délivrée d'une double difformité (absence d'uniformité), de celle qui vient de la *diversité des choses extérieures*... et de *celle du raisonnement* : ce qui a lieu lorsque ses opérations se ramènent à la *simple contemplation* de la vérité. » C'est ce qui commence à se réaliser dans la purification passive des sens. Ici, par exemple, un théologien verra tout le traité de la prédestination et celui de la grâce se réduire à ce principe simple : « Comme l'amour de Dieu pour nous est cause de tout bien créé, nul ne serait meilleur qu'un autre s'il n'était plus aimé par Dieu (1) ».

Saint Augustin avait remarqué, en traitant des degrés de la vie de l'âme (2), que la vie de la vraie vertu commence par une purification, qu'il appelait : « purificationis negotium..., opus tam difficile mundationis animae ». Telle est, croyons-nous, selon les grands maîtres (3), l'explication de cet état ou période de transition, qui se manifeste par la soustraction des grâces sensibles, mais qui est en réalité le commencement de la contemplation infuse, le seuil de la vie mystique, où la grâce est donnée sous une forme nouvelle, plus dégagée des sens, pour nous spiritualiser, pour nous faire atteindre sous la

(1) Cf. Saint Thomas, Ia, q. 20, a. 3 et 4.

(2) *De Quantitate animae*, l. I, ch. xxxiii, cf. 4um gradum : la vie de la vraie vertu. — *De Sermone in Monte*, là où il compare les sept dons aux béatitudes évangéliques.

(3) Cf. S. Grégoire, *Moral.* XXIV, ch. vi; X, ch. x, 17; *in Ezéch.*, l. II, homil. II, 2, 3, 13. Hugo a S. Victore, *Homil. I in Eccli.* — *Imitatio Christi* l. III, ch. xxxi, nos 1, 2, 3; ce chapitre résume bien ce que nous venon de dire et montre pourquoi *il* y a peu de contemplatifs, parce qu'i y a peu d'hommes détachés des choses terrestres.

lettre de l'Évangile l'esprit qui vivifie et nous en faire vivre vraiment (1).

Note

Pour distinguer la neurasthénie des purifications passives, il faut remarquer que les symptômes les plus fréquents chez les neurasthéniques sont *la fatigue* presque constante, même quand ils n'ont pas travaillé, avec un sentiment d'abattement, de découragement; des *maux de tête habituels* (sensation de casque, de calotte plombée, douleurs sourdes de la nuque ou de la colonne vertébrale); *l'insomnie*, si bien que le neurasthénique se réveille plus las qu'il ne s'est couché; *difficulté à exercer les facultés intellectuelles*, à avoir une attention soutenue; *l'impressionnabilité*, émotions intenses pour des causes minimes, et qui porte à se croire des maladies que l'on a pas; *analyse excessive de soi-même* jusqu'à la minutie, préoccupation constante de ne pas prendre mal (2).

(1) On pourrait résumer ce que nous venons de dire dans le tableau suivant à lire de bas en haut :

	Description psychologique de saint Jean de la Croix	*Explication théologique* par les dons du Saint-Esprit
Signes de la purification passive des sens	3° *grande difficulté à méditer de façon discursive*, attrait pour le simple regard affectif vers Dieu.	*inspiration du don d'intelligence*, commencement de contemplation infuse.
	2° *vif désir de servir Dieu*, soif de la justice, et crainte du péché. Résistance aux tentations;	*inspiration du don de force*, qui conserve au milieu des difficultés la faim et la soif de la justice, et influence *du don de crainte* pour résister aux tentations;
	1° *aridité sensible*, aucune consolation ni dans les choses de Dieu, ni dans les choses créées.	*inspiration du don de science*, qui montre la vanité, le vide de tout le créé, la gravité du péché, d'où les larmes de la vraie contrition.

(2) Cf. R. DE SINÉTY, *Psychopathologie et direction*, 1934, pp. 66-87.

Les neurasthéniques ne sont pourtant pas des malades imaginaires; l'impuissance qu'ils éprouvent est *réelle*, et il serait très imprudent de les engager à mépriser leur fatigue et aller au bout de leurs forces. Ce n'est pas le vouloir qui leur manque, mais le pouvoir.

Les causes de la neurasthénie peuvent être organiques comme les intoxications, les troubles endocriniens ou hépatiques, la préparalysie; mais ils sont aussi souvent psychiques : le surmenage intellectuel, les ennuis moraux, les émotions pénibles, qui constituent une charge trop lourde pour le système nerveux. Même dans ces derniers cas, où la cause du mal est psychique, le mal lui-même atteint l'organisme; voilà pourquoi il faut de toute nécessité faire reposer les neurasthéniques; et il faut progressivement les amener à faire de petits travaux faciles proportionnés à leurs forces, et les encourager.

Il faut noter aussi que les psychonévroses peuvent s'associer à une vie intellectuelle développée et à une vie morale élevée.

On voit dès lors, comme l'a noté saint Jean de la Croix, en parlant des trois signes de la *nuit passive des sens*, qu'elle peut exister simultanément avec la mélancolie, on dirait aujourd'hui la neurasthénie; mais on voit aussi qu'elle se distingue de cet état de fatigue nerveuse par le second signe (garder ordinairement le souvenir de Dieu, avec une sollicitude et un souci pénible d'aller à reculons), et par le troisième signe (quasi impossibilité de méditer, mais regard simple et aimant vers Dieu, commencement de contemplation infuse). Le vif désir de Dieu et de la perfection, qui est manifesté par ces signes, distingue notablement cette purification passive de la neurasthénie qui peut parfois coexister avec elle.

CHAPITRE V

Comment se conduire dans la nuit des sens

Saint Jean de la Croix traite ce sujet dans la *Nuit obscure*, l. I, ch. x. Il y donne d'abord des règles de direction, puis il parle des épreuves qui accompagnent d'ordinaire cet état. Nous exposerons ici ce qu'il y a d'essentiel en sa doctrine sur ce point : cet enseignement peut être utile d'ailleurs non seulement pour les âmes qui sont en cette période d'obscurité et de sécheresse prolongée, mais aussi pour celles qui remarquent en leur vie intérieure que le jour et la nuit alternent un peu comme dans la nature. Le livre de l'*Imitation* a noté fréquemment cette alternance; comme dans la nature, il est bon que la nuit succède au jour, cela convient aussi dans la vie de l'âme; et il faut savoir comment se conduire en ces deux phases si différentes l'une de l'autre. Il le faut surtout lorsque la phase obscure se prolonge comme dans la période dont nous parlons.

Quatre règles de direction relatives à cet état

Le Docteur mystique note d'abord au sujet de ceux qui se trouvent en cette période de transition : « C'est à ce moment surtout *qu'ils ont besoin d'un guide qui com-*

prenne leur état, sans quoi ils marchent à reculons, quittent le bon chemin, tombent dans la tiédeur, pour le moins retardent leur progrès, en s'obstinant à tout tenter pour rester fidèles à leur méthode de méditation et de raisonnement, ou en voulant sentir des consolations et satisfaire leur goût. » A ce moment, en effet, il faut prendre conseil d'un directeur éclairé, à cause des difficultés qui surgissent dans la vie intérieure par suite de la soustraction des grâces sensibles, de la difficulté croissante à méditer, par suite aussi des tentations concomitantes contre la chasteté et la patience que le démon suscite alors assez souvent pour détourner l'âme de l'oraison.

*
* *

En second lieu, dit saint Jean de la Croix, « que les spirituels qui sont en cet état (d'aridité) se consolent en persévérant avec patience, qu'ils ne s'alarment pas de ce qu'ils souffrent, mais *mettent leur confiance en Dieu*. Il n'abandonne jamais ceux qui le cherchent avec simplicité et un cœur droit ; *il donnera le nécessaire pour suivre le nouveau chemin* et les élèvera peut-être à la pure et claire lumière d'amour, en les faisant passer un jour par la seconde nuit, celle de l'esprit, s'il les en juge dignes ». — Il ne faut donc pas, en cette aridité et impuissance, se décourager, ni abandonner l'oraison, comme si elle était inutile. Bien au contraire, elle devient beaucoup plus fructueuse si l'on persévère dans l'humilité, l'abnégation et la confiance en Dieu. L'aridité sensible prolongée et l'impuissance croissante à méditer sont *le signe d'une vie nouvelle, supérieure*. Un directeur instruit et expérimenté, au lieu de s'en attrister, s'en réjouit ; c'est l'entrée généreuse dans « la voie étroite » qui monte en s'élargissant, et qui deviendra de plus en plus large, immense comme Dieu même, à qui elle conduit. L'âme est ici dans

l'heureuse nécessité de ne pas se contenter de faibles actes de foi, de confiance et d'amour. Les actes *imparfaits* (*remissi*) de ces vertus ne suffisent plus ici ; il faut des actes plus *élevés* et plus méritoires ; or le propre de ces derniers, selon saint Thomas, est d'obtenir *aussitôt* l'augmentation de grâce et de charité qu'ils méritent (1).

Le spirituel qui est arrivé ici est semblable à l'homme qui, faisant l'ascension d'une montagne, se trouve à un passage difficile, où il faut désirer plus vivement le but à atteindre pour aller de l'avant. Nous sommes ici à l'aurore de la vie illuminative, elle mérite bien qu'on traverse généreusement la nuit obscure qui la précède. Il s'agit d'être purifié des restes des sept péchés capitaux qui entachent la vie spirituelle, et si l'on n'en est pas purifié sur la terre en méritant, il faudra l'être au purgatoire sans mériter.

La purification passive dont nous parlons est dans la voie normale de la *sainteté*, qui peut se définir l'union à Dieu et la *pureté suffisante pour entrer immédiatement au ciel.* Ce degré de pureté est certainement dans la voie normale du ciel, soit qu'on l'obtienne ici-bas, soit qu'on ne l'ait qu'au terme du purgatoire ; et le purgatoire, qui est une peine, suppose des fautes qu'on aurait pu éviter.

Donc confiance en Dieu pendant que s'accomplit ce douloureux travail de purification. Quitte-t-on le dentiste dès qu'il commence à nous faire souffrir pour nous guérir ?

∴

En troisième lieu, comme le remarque ici saint Jean de la Croix (*ibid.*, ch. x), lorsqu'on ne peut plus méditer de façon raisonnée, « *il faut se contenter d'un regard affectueux et tranquille vers Dieu* ». Vouloir revenir à

(1) IIª IIªᵉ, q. 24, a. 6.

tout prix à la méditation discursive serait vouloir aller contre le courant de la grâce, au lieu de le suivre, et se donner beaucoup de peine sans profit. Ce serait vouloir courir encore vers la source d'eau vive quand on est arrivé au bord; si l'on continue à courir, on s'éloigne d'elle. Ce serait continuer à épeler, quand on sait déjà lire plusieurs mots d'un seul regard. Ce serait redescendre, au lieu de se laisser attirer, élever par Dieu.

Si pourtant la difficulté de méditer n'augmentait pas et ne se faisait sentir que de temps à autre, il conviendrait de revenir à une méditation affective simplifiée quand elle est possible, par exemple à la méditation très lente du *Pater*.

⁂

Une quatrième règle de direction est ici donnée pour ceux qui, arrivés à cet état d'aridité prolongée, voudraient, non pas revenir à la méditation raisonnée, mais ressentir quelque consolation. Saint Jean de la Croix dit à leur sujet (*ibid.*, ch. x) : « *Qu'ils évitent d'apporter ici la préoccupation, le désir ardent ou l'envie de sentir la présence de Dieu pour satisfaire leur goût.* Toutes ces prétentions, en effet, ne font que troubler l'âme, la distraire de la quiétude paisible, du suave repos de comtenplation qu'elle reçoit en ce moment (1)... C'est comme si une personne dont on veut faire le portrait tournait constamment la tête pour faire ce qui lui plaît, le peintre troublé dans son travail ne pourrait l'achever. Plus alors on cherchera une satisfaction de goût et de connaissance, plus on sentira le vide, que par cette voie on ne peut com-

(1) Ce mot de *quiétude* employé ici à plusieurs reprises par saint Jean de la Croix, montre que l'état dont il parle correspond à la IV[e] Demeure de sainte Thérèse, celle du recueillement passif et de la quiétude, où la volonté est captivée et se repose en Dieu sous une inspiration spé-

bler. » — En d'autres termes, l'activité naturelle par recherche de soi s'exerçant à contre-sens des dons du Saint-Esprit, met obstacle à leurs plus délicates inspirations. Il ne faut pas vouloir dans l'oraison *chercher à sentir le don de Dieu,* mais recevoir docilement et de façon désintéressée dans l'obscurité de la foi. La joie spirituelle s'ajoutera plus tard à l'acte de contemplation et d'amour de Dieu, mais ce n'est pas elle qu'il faut chercher, c'est Dieu même, qui est très supérieur à ses dons.

*
* *

Si l'âme qui est arrivée à cette période de transition est fidèle à ce qui vient d'être dit, alors se réalisera ce qu'affirme saint Jean de la Croix à la fin de ce même chapitre x : « Quand l'activité des puissances cesse, elle ne trouble plus *la contemplation infuse* que Dieu commence alors à accorder. Il vivifie l'âme par une plus grande abondance de paix, il la préparera à s'enflammer et à s'embraser de *l'esprit d'amour* que cette contemplation obscure et secrète apporte avec elle et qui envahit l'âme. La contemplation, en effet, n'est pas autre chose qu'une infusion secrète, paisible, amoureuse de Dieu, et, si on la laisse libre, elle embrase l'âme de l'esprit d'amour (1). »

Comme l'a dit un peu plus haut le Docteur mystique, « l'âme doit se contenter alors d'un regard affectueux et tranquille en Dieu », de la connaissance générale de son infinie bonté, comme lorsqu'un fils aimant

ciale du Saint-Esprit. Pendant ce temps, peut se produire une certaine divagation involontaire de l'imagination, qui ne peut s'intéresser à un objet purement spirituel, et qui n'est pas encore endormie.

(1) Au début de ce même chapitre x, saint Jean de la Croix a annoncé que c'est ainsi « que Dieu fait passer l'âme de la méditation à la contemplation », c'est-à-dire à la *contemplation infuse,* comme il vient d'être affirmé. Il n'est pas question ici de contemplation acquise, mais de l'infusion de la douce lumière de vie.

retrouve après des mois d'absence sa bonne mère qui l'attendait. Il n'analyse pas ses sentiments et ceux de sa mère, comme le ferait un psychologue, il se contente d'un regard affectueux, tranquille et profond qui est beaucoup plus pénétrant en sa simplicité que toutes les analyses psychologiques.

Ce commencement de contemplation infuse unie à l'amour est déjà l'exercice éminent des vertus théologales et des dons du Saint-Esprit qui les accompagnent. Il y a là un *acte infus de foi pénétrante* (1), on découvre de plus en plus l'esprit des choses de l'Évangile, l'esprit qui vivifie la lettre. Ainsi se vérifient les paroles du Sauveur : « *Le Consolateur, l'Esprit-Saint que mon Père enverra en mon nom, lui, vous enseignera toutes choses et vous rappellera tout ce que je vous ai dit* » (Jean, XIV, 26). Saint Jean avait dit aussi aux fidèles auxquels il adressait sa I[re] Épître, II, 27 : « *Pour vous l'onction que vous avez reçue de Dieu demeure en vous* (2), et vous n'avez pas besoin que personne vous enseigne... ; *son onction vous*

(1) Cet acte est dit *infus* parce qu'il ne se produirait pas sans une *inspiration spéciale du Saint-Esprit*, inspiration que les dons nous disposent à recevoir ; il y a là une influence du don de science et du don d'intelligence, qui rendent la foi plus pénétrante et plus sûre. C'est un même acte, qui est acte de foi, et acte de foi pénétrante ; *il y a les deux motifs formels subordonnés* de la vertu de foi (l'autorité de Dieu révélateur) et du don d'intelligence (illumination spéciale du Saint-Esprit, comme régulation objective).

Il y a ici quelque chose d'analogue à ce qui se produit chez un véritable artiste qui, exécutant avec art une symphonie de Beethoven, reçoit à un moment donné une inspiration musicale qui lui fait pénétrer davantage l'âme de cette symphonie. De même encore l'*acte de foi vive* a une *modalité méritoire* qui lui vient de la charité, modalité qui n'est pas dans l'acte de foi infuse d'un chrétien en état de péché mortel.

(2) L'onction reçue demeure en effet de façon permanente, même pendant notre sommeil, sous la forme de la grâce sanctifiante et des *habitus infus*, qui dérivent d'elle, c'est-à-dire les vertus infuses et les sept dons. C'est le *sacrum septenarium* dont parle la liturgie, et qui est *toujours* en tous les justes.

instruit sur toute chose, unctio ejus docet vos de omnibus. » On reçoit ici, dans le silence de l'oraison, le sens profond de ce qu'on a souvent lu et médité dans l'Évangile, par exemple le sens intime des béatitudes évangéliques : bienheureux les pauvres, les doux, ceux qui pleurent leurs péchés, ceux qui ont faim et soif de justice, les miséricordieux, ceux qui ont le cœur pur, les pacifiques, ceux qui souffrent persécution pour la justice ; le royaume de Dieu est à eux.

C'est ainsi que commence d'ordinaire l'oraison infuse, élévation spirituelle de l'âme vers Dieu, au-dessus des sens, de l'imagination et du raisonnement, « adoration en esprit et en vérité », qui dépasse les formules de la foi pour pénétrer les mystères qu'elles expriment et pour en vivre. Les formules ne sont plus un terme, mais un point de départ.

*
* *

Il faut pourtant rappeler ici ce que dit saint Jean de la Croix dans la *Montée du Carmel*, l. II, ch. XIII : « Le contemplatif débutant n'est pas encore tellement éloigné de la méditation discursive qu'il n'y puisse retourner parfois pour la mettre en pratique », lorsqu'il ne se trouve plus sous l'influence spéciale du Saint-Esprit, qui facilite le recueillement. Sainte Thérèse (1) parle aussi de la nécessité, au début de l'oraison de quiétude, de recourir à une méditation simplifiée symbolisée par le travail de la machine hydraulique appelée *noria*. Ce passage de sainte Thérèse correspond à ce que vient de dire saint Jean de la Croix sur le travail de l'entendement, qui dispose à recevoir de Dieu un recueillement plus profond. Il convient ainsi au début de l'oraison de méditer lentement les deman-

(1) *Vie de sainte Thérèse par elle-même,* ch. XIV.

des du *Pater,* ou de s'entretenir filialement avec Marie Médiatrice, pour qu'elle nous conduise à l'intimité de son Fils. Il est bon de nous rappeler comment Lui-même a donné sa vie pour nous et comment il ne cesse de s'offrir pour nous au saint sacrifice de la messe. Si l'âme est fidèle à suivre cette voie, elle recevra au moins de temps en temps une lumière intérieure qui lui donnera le sens profond de la Passion et celui des richesses infinies contenues dans l'Eucharistie. Ainsi la vie intérieure se simplifie en s'élevant, c'est la condition pour qu'elle rayonne et porte des fruits.

Telle est la conduite à tenir dans la purification passive de la sensibilité, appelée aussi la nuit des sens : docilité au directeur, confiance en Dieu, regard simple et aimant vers lui, ne pas chercher à sentir la consolation. Pour compléter ce chapitre il importe aussi de parler des épreuves qui assez souvent accompagnent cette période de transition.

Les épreuves qui accompagnent ordinairement la nuit des sens

A cette purification douloureuse, où, sous l'influence du don de science, nous expérimentons le vide des choses créées, s'ajoutent d'habitude *des tentations contre la chasteté et la patience*, tentations permises par Dieu pour provoquer une forte réaction de ces vertus, qui ont leur siège dans la sensibilité. Cette réaction doit affermir ces vertus, les enraciner davantage, et par là purifier plus profondément la sensibilité où elles se trouvent, la soumettre de plus en plus à la droite raison éclairée par la foi. Pour la même raison, il y aura dans la nuit de l'esprit des tentations du même genre contre les vertus qui sont

dans la partie la plus élevée de l'âme, surtout contre les vertus théologales.

Ces épreuves concomitantes ont chez beaucoup d'âmes intérieures une forme atténuée, chez d'autres elles sont plus accentuées et elles annoncent alors que Dieu veut conduire ces âmes, si elles sont fidèles, jusqu'à la pleine perfection de la vie chrétienne (1).

La lutte contre les tentations dont nous parlons oblige à faire des actes énergiques des vertus de chasteté et de patience; celles-ci s'enracinent alors plus profondément dans la sensibilité labourée et bouleversée; elles deviennent en elle comme des germes très féconds de vie supérieure. Les vertus morales acquises font descendre, en effet, jusque dans la sensibilité *la direction de la droite raison*, et les vertus morales infuses y font descendre *la vie divine de la grâce*. Ainsi conçue, cette lutte contre la tentation a quelque chose de très grand et de très beau. Sans elle, nous nous contenterions souvent du moindre effort, d'actes vertueux peu intenses, faibles, *remissi*, disent les théologiens, c'est-à-dire inférieurs au degré où la vertu se trouve en nous. Ayant trois talents, nous agirions comme si nous n'en avions que deux. Or ces actes vertueux, faibles, comme le montre saint Thomas (2), n'obtiennent *pas aussitôt* l'augmentation de charité qu'ils méritent, tandis que les actes intenses ou parfaits *l'obtiennent immédiatement*.

La tentation nous met dans la nécessité de produire ces actes très méritoires, parfois héroïques, qui enracinent les vertus acquises et nous obtiennent *aussitôt* une augmentation proportionnée des vertus infuses. C'est pourquoi l'ange Raphaël dit à Tobie : « *Parce que tu étais agréa-*

(1) Cf. *Nuit obscure*, l. I, ch. XIV.
(2) Iª IIªᵉ, q. 52, a. 3; IIª IIªᵉ, q. 24, a. 6, ad 1ᵐ.

ble à Dieu, il a fallu que la tentation t'éprouvât » (Tobie, xii, 13). Saint Paul dit aussi : « *Dieu, qui est fidèle, ne permettra pas que vous soyez tentés au-delà de vos forces; mais avec la tentation, il ménagera aussi une heureuse issue en vous donnant le pouvoir de la supporter* » (I Cor., x, 12).

Isaïe disait de même : « *Le Seigneur donne la force à celui qui est épuisé et redouble la vigueur de celui qui est défaillant... Ceux qui se confient en lui prennent de nouvelles forces; ils élèveront leur vol comme des aigles* » (Isaïe, xl, 29).

La tentation nous révèle notre misère et le besoin que nous avons de la grâce de Dieu : « *Celui qui n'a pas été tenté que sait-il?* » (Eccli., xxxiv, 9). La tentation oblige à prier, à supplier Dieu de venir à notre secours, à mettre en lui et non pas en nous notre confiance. C'est ce que fait le marin pendant la tempête. C'est à cause de cette confiance en Dieu que doit avoir l'homme éprouvé que saint Paul écrit : « *Cum enim infirmor, tunc potens sum : c'est lorsque je suis faible, que je suis fort* » (II Cor., xii, 10). L'apôtre saint Jacques dit aussi : « *Ne voyez qu'un sujet de joie, mes frères, dans les épreuves qui tombent sur vous*; sachant que l'épreuve de votre foi produit la patience; que celle-ci s'accompagne d'œuvres excellentes, afin que vous soyez parfaits » (Jac., i, 2).

* * *

A ces tentations contre la chasteté et la patience s'ajoute aussi parfois en cette période de la vie intérieure la perte de certains biens temporels, de la fortune, des honneurs, d'amitiés auxquelles on s'arrêtait trop, et Dieu vient alors nous demander pour lui-même cette vive affection que nous ne pensions pas à lui donner. Quelquefois il permet aussi la maladie parce qu'il faut apprendre à souffrir,

et aussi pour nous rappeler que par nous-mêmes nous ne pouvons rien et que nous avons besoin des bienfaits divins pour la vie du corps et celle de l'âme.

Les effets de la purification passive des sens

Si l'on supporte bien ces épreuves elles produisent en nous de précieux effets. On dit que « la patience porte des roses ». Parmi les effets de la purification passive des sens il faut compter une connaissance profonde et vécue de Dieu et de soi-même.

« Une fois, dit saint Jean de la Croix (1), que l'âme, privée de consolations, se trouve réduite à l'habit de travail, à la sécheresse et à l'abandon, elle entre *en possession réelle de cette vertu excellente et indispensable : la connaissance de soi-même.* » C'est là l'effet de la contemplation infuse naissante, ce qui montre assez clairement que celle-ci est dans la voie normale de la sainteté. « L'âme comprend alors que de soi elle ne fait et ne peut rien faire; par là même, elle ne s'estime plus en rien, et ne trouve en soi aucune satisfaction. Alors Dieu l'estime davantage. » (*ibid.*)

En connaissant ainsi son indigence, sa pauvreté, l'âme saisit mieux la grandeur de Dieu, son infinie bonté pour nous, la valeur aussi des mérites de Jésus, de son précieux sang, la valeur infinie de la messe, le prix de la communion.

« C'est ainsi, dans l'obscurité de la nuit des sens, que naît la lumière qui illumine l'âme sur sa misère et sur l'infinie grandeur de Dieu » (*ibidem*).

(1) *Nuit obscure*, l. I, ch. XII.

Sainte Thérèse (1) dit de même : « Il faut, disent certains livres, *être indifférent au mal qu'on dit de nous*, *se réjouir même* plus que si l'on disait du bien ; on doit faire peu de cas de l'honneur, etc..., et quantité d'autres choses de ce genre. A mon avis, *ce sont là de purs dons de Dieu, ces biens sont surnaturels.* » « Si l'on a l'amour des honneurs et des biens temporels, on aura beau avoir pratiqué pendant des années l'oraison, ou pour mieux dire la méditation, on n'avancera jamais beaucoup ; *la parfaite oraison, au contraire, délivre de ces défauts* (2). »

Sainte Catherine disait de même : Ces deux connaissances de Dieu et de notre indigence sont comme le point le plus élevé et le point le plus bas d'un cercle qui grandirait toujours (3). Cette connaissance infuse de notre indigence est le principe d'une humilité vraie, celle du cœur, de l'humilité qui porte à désirer n'être rien, pour que Dieu soit tout, « *amare nesciri et pro nihilo reputari* ». Quant à la connaissance infuse de l'infinie bonté de Dieu, elle fait naître en nous une *charité beaucoup plus vive*, un *amour plus généreux et désintéressé* de Dieu et des âmes en Lui, une plus grande confiance dans la prière.

Comme le dit saint Jean de la Croix (4) : « Alors grandit la charité divine, parce que l'âme n'agit plus pour satisfaire *ce que le goût demande*, mais *pour Dieu seul*... Parfois, très souvent même, quand l'âme y pense le moins, qu'elle est serrée dans ses aridités, Dieu lui communique

(1) Cf. sa *Vie*, ch. XXXI (*Obras*, t. I, 257).

(2) *Chemin de la Perfection*, ch. XII (*Obras*, t. III, 61).

(3) Cf. *Le Dialogue*, ch. IV : « La connaissance de toi-même t'inspirera l'humilité, en te découvrant que par toi-même tu n'es pas, et que l'être tu le tiens de moi, qui t'aimais toi et les autres, avant que vous ne fussiez. » *Item*, ch. VII, IX et XVIII : « Je suis Celui qui est ; tu es celle qui n'est pas. »

(4) *Nuit obscure*, l. I, ch. XIII.

tout d'un coup quelque suavité spirituelle, un amour très pur, des lumières intellectuelles d'une grande délicatesse; et chacune de ces faveurs est d'un prix et d'une efficacité bien supérieurs à tout ce qu'elle a goûté auparavant. Il est vrai que l'âme au commencement n'en juge pas ainsi cette influence spirituelle de Dieu étant alors très subtile, elle reste cachée au sens. »

On chemine ici dans un *clair-obscur spirituel*, on s'élève au-dessus de *l'obscurité inférieure,* qui vient de la matière, de l'erreur et du péché; on entre dans *l'obscurité supérieure*, qui vient d'une trop grande lumière pour nos faibles yeux. C'est l'obscurité de la vie divine, dont la lumière est inaccessible aux sens et à la raison naturelle. Mais entre ces deux obscurités, celle d'en bas et celle d'en haut, il y a le rayon de l'illumination du Saint-Esprit, c'est la vie illuminative qui commence vraiment. Alors se réalise la parole du Sauveur : « *Qui sequitur me, non ambulat in tenebris, sed habebit lumen vitae.* Celui qui me suit ne marche pas dans les ténèbres, mais il aura la lumière de vie » (Joan., VIII, 12), et il l'a déjà. Ce sont les rayons et les ombres.

Sous cette lumière, la charité, d'affective qu'elle était devient effective, généreuse. Elle prend de plus en plus, par l'esprit de sacrifice, la première place dans l'âme, elle met la paix en nous et la donne aux autres. Tels sont les principaux effets de la purification passive des sens, qui apparaît bien ainsi dans la voie normale de la sainteté, pour soumettre notre sensibilité à l'esprit, pour la spiritualiser. Plus tard, la purification passive de l'esprit aura pour but de surnaturaliser notre esprit, de le soumettre pleinement à Dieu en vue de l'union divine parfaite, qui est le prélude normal de celle de l'éternité. Ce sont là les lois supérieures de la vie de la grâce, ou de son plein développement, dans son rapport avec les deux parties

de l'âme. Les sens doivent être à la fin pleinement soumis à l'esprit et l'esprit à Dieu.

*
* *

Il faut noter enfin que la purification passive des sens, même pour ceux qui y entrent, est plus ou moins manifeste et aussi *plus ou moins bien supportée.* Saint Jean de la Croix l'a noté (*Nuit obscure,* l. I, ch. IX, fin) en parlant de ceux qui s'y montrent moins généreux : « Pour eux la nuit de sécheresse du sens est souvent interrompue. Tour à tour elle se fait sentir et disparaît; tantôt la méditation discursive est impossible, et à un autre moment elle devient aisée... Ceux-là n'achèvent jamais de sevrer le sens de façon à faire abandon des considérations et des raisonnements; *ils n'ont cette grâce que par intermittence.* » Dans *Vive Flamme,* 2e strophe, v. 5, le Docteur mystique explique pourquoi il en est ainsi : « *Parce que ces âmes fuient la souffrance purificatrice, Dieu ne continue pas de les purifier; elles veulent être parfaites sans se laisser mener par la voie d'épreuve qui forme les parfaits* (1). »

Telle est la transition plus ou moins généreuse à une forme de vie supérieure. On voit la suite logique et vitale des phases par lesquelles l'âme doit passer pour arriver

(1) On voit que, pour saint Jean de la Croix, il y a là de la part de ces âmes un manque de générosité. Cela n'a pas lieu dans celles qui sont *prédestinées* de toute éternité à une haute perfection, condition du degré spécial de gloire que Dieu a voulu pour elles. Saint Jean de la Croix parle de la prédestination dans les mêmes termes que saint Thomas, lorsqu'il dit : « Toutes les âmes ne possèdent pas l'union à Dieu au même degré. Dieu dispose librement de ce degré d'union, comme il dispose librement du degré de la vision béatifique » (*Montée du Carmel,* l. II, ch. IV).

Voir sur ce point ce que nous avons dit ailleurs, *Perfection chrétienne et contemplation,* 7e édit., t. II, pp. 472-476, et appendice, pp. [121] à [125].

à la pureté parfaite qui lui permettrait d'entrer immédiatement au ciel. Ce n'est pas une juxtaposition mécanique d'états successifs, c'est le développement organique de la vie. Et sur ce point saint Jean de la Croix a fait notablement avancer la théologie spirituelle, en montrant la nécessité et la nature intime de ces purifications, purgatoire anticipé où l'on mérite et où l'on avance, tandis que dans celui qui est après la mort on ne mérite plus. Daigne le Seigneur nous accorder la grâce de faire ainsi notre purgatoire avant de mourir plutôt qu'après notre dernier soupir. Au soir de notre vie nous serons jugés sur la pureté de notre amour de Dieu et des âmes en Dieu.

CHAPITRE VI

L'âge spirituel des progressants

Ses principaux caractères

Après avoir parlé de la période difficile, appelée nuit des sens, qui, selon saint Jean de la Croix, marque l'entrée dans la voie illuminative des progressants, il convient d'indiquer les traits principaux de la physionomie spirituelle des progressants, ou de noter les caractères de cet âge de la vie intérieure (1).

La mentalité des progressants doit se décrire en insistant sur leur connaissance et leur amour de Dieu, et en notant les différences de cet âge spirituel avec le précédent, comme on remarque celles de l'adolescence et de l'enfance. L'adolescent n'est pas seulement un grand enfant, il a une mentalité nouvelle, il voit les choses d'une façon moins imaginative, plus rationnelle, il a des préoccupations différentes, de même l'enfant n'est pas un adolescent en miniature. Il y a quelque chose de semblable au point de vue spirituel pour les divers âges de la vie intérieure (1).

(1) Nous avons dit plus haut (Ire Partie, ch. XIV) que, de même qu'il y a dans l'ordre naturel une crise de la puberté et de l'âge ingrat pour passer de l'enfance à l'adolescence vers quatorze ans et une autre vers

La connaissance de Dieu en cet âge de la vie spirituelle

Dans la période précédente, le commençant ne connaissait guère Dieu que *dans le miroir des choses sensibles,* soit celles de la nature, soit celles dont il est parlé dans les paraboles évangéliques ou dans les actes extérieurs du culte, et il ne se connaissait lui-même que de façon bien superficielle.

Le progressant a obtenu une connaissance de soi plus profonde en traversant la période de sécheresse prolongée qui marque la seconde conversion. Avec cette connaissance de sa pauvreté, de son indigence spirituelle, grandit en lui par contraste une connaissance quasi expérimentale de Dieu non plus seulement dans le miroir des choses sensibles de la nature, des paraboles, du culte extérieur, mais *dans le miroir spirituel des mystères du salut*, avec lesquels il se familiarise. Ces mystères sont ceux de l'Incarnation du Verbe, de la Rédemption, de la vie éternelle. Le Rosaire les met tous les jours sous nos yeux, en nous rappelant l'enfance du Sauveur, sa douloureuse Passion, sa Résurrection, son Ascension. Si le progressant est fidèle, il dépasse le côté sensible de ces mystères, il atteint tout ce qu'il y a en eux de spirituel, la valeur infinie des mérites de Jésus; alors le Rosaire n'est plus

vingt-deux ans, la crise de la première liberté du jeune homme qui quitte ses parents pour s'établir dans la vie; de même, il y a au point de vue spirituel la crise de la purification passive de la sensibilité ou nuit des sens à l'entrée de la voie illuminative, et plus tard la crise de la purification passive de l'esprit, ou nuit de l'esprit, à l'entrée de la voie unitive des parfaits, qui vraiment méritent d'être appelés ainsi.

une récitation mécanique d'*Ave Maria*, il s'anime, il devient comme une école de contemplation. Les mystères joyeux viennent nous rappeler quelles sont, au-dessus des plaisirs du monde et des satisfactions de l'orgueil, les vraies joies durables, les plus profondes du cœur, la bonne nouvelle de l'Annonciation et de la Nativité du Sauveur. De même, au milieu de nos souffrances, souvent déraisonnables, parfois accablantes, presque toujours assez mal supportées, les mystères douloureux nous redisent de quoi il faut s'affliger, de nos fautes. Ils nous font désirer de les bien connaître, d'en éprouver une sincère douleur, et ainsi nous commençons à saisir le sens profond et la valeur infinie de la Passion de Jésus et ses effets dans notre vie.

Enfin au milieu de l'instabilité et des incertitudes de cette vie, les mystères glorieux nous rappellent l'immutabilité et le bonheur parfait de la vie éternelle, qui est le terme de notre voyage.

Le progressant qui vivrait ainsi du Rosaire chaque jour un peu mieux arriverait à la contemplation du mystère du Christ, à une certaine intelligence pénétrante de la vie du Corps mystique ou de l'Église militante, souffrante et triomphante. Sous la direction constante de Jésus et de Marie médiatrice, il entrerait de plus en plus dans le mystère de la communion des saints. S'il écoutait ainsi tous les jours cet enseignement secret au fond de son cœur, cette prière aviverait en lui *le désir du ciel*, celui de la gloire de Dieu et du salut des âmes; elle lui donnerait *l'amour de la croix* et la force de la porter, avec de temps en temps un avant-goût du ciel, une certaine saveur de la vie éternelle. Voyageur vers l'éternité (*viator*), il en jouirait quelque fois en espérance et se reposerait sur le Cœur de celui qui est la Voie, la Vérité et la Vie.

*
* *

C'est là connaître Dieu, non plus seulement dans le miroir sensible du ciel étoilé ou des paraboles, mais dans le miroir spirituel des grands mystères de l'Incarnation, de la Rédemption, de la vie éternelle qui nous est promise. On se familiarise ainsi de plus en plus avec ces mystères de la foi; on les pénètre un peu, on les goûte, on en voit l'application à notre vie de tous les jours. Selon la terminologie de Denys, conservée par saint Thomas (1), l'âme s'élève ainsi par un *mouvement en spirale* des mystères de l'enfance du Christ à ceux de sa Passion, de sa Résurrection, de son Ascension, de sa gloire, et en eux elle contemple le rayonnement de la souveraine bonté de Dieu, qui se communique ainsi admirablement à nous. La bonté est essentiellement communicative, et celle de Dieu se répand sur nous par l'Incarnation rédemptrice et par la révélation de la vie éternelle déjà commencée en un sens dans la vie de la grâce (2).

Dans cette contemplation plus ou moins fréquente, les

(1) IIª IIªᵉ, q. 180, a. 6.

(2) Dans le passage de saint Thomas que nous venons de citer, il est parlé de trois mouvements qui symbolisent l'élévation de l'âme contemplative vers Dieu : le mouvement *droit*, le mouvement *oblique* ou en spirale, et le mouvement *circulaire*.

Dans la période qui précédait celle dont nous parlons, l'âme, en partant des choses sensibles, s'élevait vers Dieu comme l'oiseau monte souvent d'un *mouvement droit* vers le ciel; par exemple elle s'élevait de la parabole de l'enfant prodigue à la considération de la miséricorde de Dieu.

Dans la période suivante, ou vie unitive, l'âme arrive plus souvent à une contemplation dite *circulaire*, qui revient plusieurs fois à la considération de la bonté divine qui rayonne sur toutes choses, un peu comme l'aigle qui s'est élevé en spirales au haut des airs, décrit plusieurs fois le même cercle en contemplant le soleil et son rayonnement sur tout l'horizon.

progressants et les avancés reçoivent, selon leur fidélité et générosité, la lumière du don d'intelligence, qui rend leur foi plus pénétrante, et qui leur fait entrevoir la beauté si haute et si simple de ces mystères, beauté accessible à tous ceux qui sont vraiment humbles et qui ont le cœur pur.

On voit par là que cette période de la vie intérieure mérite vraiment le nom de *voie illuminative*. Dans la précédente, le Seigneur avait fait la conquête de notre sensibilité par certaines grâces dites sensibles à cause de la consolation sentie qu'elles apportent; puis l'âme, s'étant trop attachée à ces consolations sensibles, avait dû en être sevrée pour recevoir une nourriture plus spirituelle et plus forte.

Maintenant *le bon Dieu fait la conquête de notre intelligence*, il l'éclaire comme lui seul peut le faire; il rend cette faculté supérieure de plus en plus docile à ses inspirations pour qu'elle saisisse la vérité divine. Il se soumet ainsi notre intelligence en la vivifiant. Il lui donne des lumières souvent peu aperçues, mais qui cependant font de mieux en mieux entendre *l'esprit de l'Evangile*. Il nous élève au-dessus des préoccupations excessives et des complications d'une science trop humaine. Il nous fait aspirer à *la simplicité supérieure du regard aimant* qui se repose dans la vérité libératrice. Il nous fait entendre le sens de ces paroles (Jean, VIII, 32) : « Si vous demeurez dans ma parole, vous êtes vraiment mes disciples, vous connaissez la vérité, et la vérité vous rendra libres » *veritas liberabit vos*. Elle vous délivrera des préjugés du monde, de ses complications vaines, de ses mensonges, des vues courtes de l'orgueil souvent inconscient, de celles de la convoitise. La vérité divine se donnera à vous profondément et écartera le faux éclat de tout ce qui peut vous séduire. Elle vous délivrera de ce que l'Écriture appelle *fascinatio nugacitatis*, de l'ensorcellement de la

niaiserie (1), du vertige de la passion qui obscurcit les vrais biens qui ne passent pas.

Il y a là une connaissance de Dieu et de soi-même notablement différente de celle qui se puise dans les livres, par la simple lecture. On commence à connaître de façon vraiment vivante l'Évangile, l'Eucharistie, Jésus-Christ, qui ne cesse d'intercéder pour nous et qui nous donne des grâces toujours nouvelles pour nous incorporer à lui, en son corps mystique, cela pour l'éternité. La vie de l'Église apparaît dans sa grandeur, on pense aux sommets spirituels de l'Église de notre temps, qui doit contenir de très saintes âmes comme dans les temps qui ont précédé, et il en sera de même en ceux qui suivront. C'est là ce que fait le Saint-Esprit dans les cœurs.

Les livres ne peuvent par eux seuls donner cette connaissance vécue. Un traité de l'Eucharistie montrera longuement, par l'analyse des textes scripturaires, que ce sacrement a été institué par Notre-Seigneur ; il défendra spéculativement la présence réelle et la transsubstantiation contre les erreurs anciennes et modernes ; il comparera les différentes explications que les théologiens donnent du sacrifice de la messe et énumérera les fruits de la communion. Ces livres, indispensables à la formation sacerdotale, aboutissent à des formules précises. Mais *ces formules ne doivent pas être pour nous un terme*; elles doivent être pour l'âme intérieure *un point de départ*; elle doit les dépasser pour vivre du mystère lui-même, par un saint réalisme.

L'âme intérieure tient déjà par la foi sur l'Eucharistie les vérités qu'elle a besoin de connaître, il lui est inutile de s'embarrasser de discussions sur l'histoire de ce dogme, sur la transsubstantiation ou les accidents eucharistiques, elle

(1) *Sagesse*, IV, 12.

a besoin de vivre des vérités de foi et de la liturgie, comme l'indique le livre IV[e] de l'*Imitation*. Pour cela il faut qu'elle reçoive docilement les inspirations du Saint-Esprit; ce n'est pas en vain que les sept dons sont donnés à tous les justes; c'est pour perfectionner les vertus. Ainsi le don d'intelligence doit faire pénétrer à tous les justes qui sont fidèles à ses inspirations le sens et la portée des formules de foi. Il arrive ainsi que les simples qui ont le cœur pur voient pratiquement cette portée bien mieux que des théologiens trop satisfaits de leur science acquise. *Mirabilis Deus in sanctis suis.*

*
* *

Ce qui peut grandement empêcher la contemplation des choses divines, c'est la suffisance qui porte à penser que l'on sait déjà, alors qu'on a encore beaucoup à apprendre dans l'ordre de la vie intérieure. Jamais l'étude des livres ne saura remplacer l'oraison; c'est ce qui faisait dire aux grands docteurs de l'Église qu'ils ont plus appris dans la prière au pied du crucifix ou près du tabernacle que dans les ouvrages les plus savants; ceux-ci donnent la lettre et l'expliquent; la prière intime obtient l'esprit qui vivifie, la lumière intérieure qui éclaire parfois en un instant des principes souvent répétés, mais dont on n'avait pas saisi le rayonnement universel. Une foule de choses de la vie chrétienne s'éclairent par exemple à la lumière de ces paroles de saint Paul : « *Qu'as-tu que tu ne l'aies reçu* » (I Cor., IV, 7.) C'est le principe qui fonde l'humilité, la reconnaissance, le véritable amour de Dieu, pour répondre à celui qu'il a pour nous. De même alors on saisit de plus en plus le sens profond de ces paroles : Dieu est l'auteur de l'être, de la vie, *l'auteur du salut*, de la grâce, de la persévérance finale.

Telle est fort imparfaitement exprimée la connaissance

de Dieu dont l'âme des progressants a besoin et qui se trouve dans la voie illuminative. On commence à contempler Dieu dans le miroir spirituel des mystères du salut. Cela dépasse déjà la vie ascétique, c'est un commencement de vie mystique. Ce serait méconnaître la grâce de Dieu que de le nier. Ce serait aussi la méconnaître que de nier le caractère mystique du livre de l'*Imitation* où toutes les âmes intérieures peuvent trouver leur nourriture : signe que la contemplation infuse des mystères, dont parle ce livre, est dans la voie normale de la sainteté.

L'amour de Dieu et des âmes en cet âge de la vie spirituelle

Quel est l'effet normal des lumières intérieures reçues sur les mystères de la vie et de la mort du Sauveur, sur celui de la vie éternelle qui nous est promise ? Ces lumières portent à aimer Dieu, non plus seulement comme dans la période précédente, en fuyant le péché mortel et le péché véniel délibéré, mais *en imitant les vertus de Notre-Seigneur*, son humilité, sa douceur, sa patience, en observant non seulement les préceptes nécessaires à tous, mais les conseils évangéliques de pauvreté, chasteté, obéissance, ou du moins l'esprit de ces conseils et en évitant les imperfections.

Alors avec une plus grande abondance de lumière intérieure, l'âme fidèle recevra, parfois du moins, de vifs désirs de la gloire de Dieu et du salut des âmes. Alors grandira *cette faim et cette soif de la justice de Dieu* dont parle Jésus dans les béatitudes. Elle verra combien est vraie sa parole : « *Si quelqu'un a soif, qu'il vienne à moi et qu'il boive, et des fleuves d'eau vive couleront de sa*

poitrine. » On recevra alors, au moins pour un temps, une plus grande facilité à prier. Il n'est pas rare qu'il y ait ici l'oraison infuse de quiétude, où la volonté est un moment captivée par l'attrait de Dieu (1).

Chez les personnes vouées à l'apostolat, il y a aussi dans cette période une plus grande facilité pour agir au service de Dieu, pour enseigner, diriger, organiser des œuvres.

C'est là aimer Dieu, non plus seulement « de tout son cœur » au milieu de consolations senties, mais « *de toute son âme* », de toutes ses activités, pas encore pourtant « de toutes ses forces », comme il arrivera dans la nuit de l'esprit, ni encore « de tout son esprit », car on n'est pas encore établi en cette région supérieure. Il faudra pour cela la purification passive de la partie élevée de l'âme, celle qui fait disparaître tout l'orgueil spirituel ou intellectuel qui se mêle encore à la facilité pour la prière et l'action, dont nous venons de parler. L'âme a encore un long chemin à parcourir, comme Élie qui devait marcher quarante jours et quarante nuits jusqu'à l'Horeb, mais elle grandit, ses vertus se développent et deviennent de solides vertus, expression d'un amour de Dieu et des âmes, non pas seulement affectif, mais effectif ou agissant.

Nous allons maintenant parler de ces vertus chrétiennes, de leur rapport surtout avec l'amour de Dieu, comme le font l'apôtre saint Jean, saint Paul, et après eux tous les spirituels. C'est pourquoi nous insisterons sur les vertus morales qui ont une relation plus intime avec les vertus théologales, celles d'humilité, de douceur, de patience, celles qui répondent aux conseils de pauvreté, chasteté, obéissance, celles aussi signalées par Jésus lorsqu'il parle de la nécessité d'unir la prudence du serpent à la simpli-

(1) Cf. SAINTE THÉRÈSE, *Château intérieur,* IVe demeure.

cité de la colombe ou à la parfaite sincérité. Nous serons ainsi conduits à parler du progrès des vertus théologales et des dons du Saint-Esprit tel qu'il doit apparaître dans la voie illuminative, sous la conduite du Maître intérieur.

Nous suivons ainsi une voie ascendante vers l'union à Dieu (1).

(1) Saint Thomas dans la *Somme Théologique*, IIa IIae, suit une voie descendante, en parlant d'abord des vertus théologales et des dons qui les accompagnent, puis des vertus morales, en descendant de la prudence à la justice, à la force et à la tempérance. Saint Thomas procède ainsi d'une façon spéculative et selon l'ordre d'intention, où la fin est voulue avant les moyens.

Nous suivrons la voie inverse, selon l'ordre d'exécution ou de réalisation, qui s'élève vers l'obtention de la fin désirée. Nous considérons ici les choses d'une façon plus pratique et plus concrète selon la marche du progressant vers l'union divine.

CHAPITRE VII

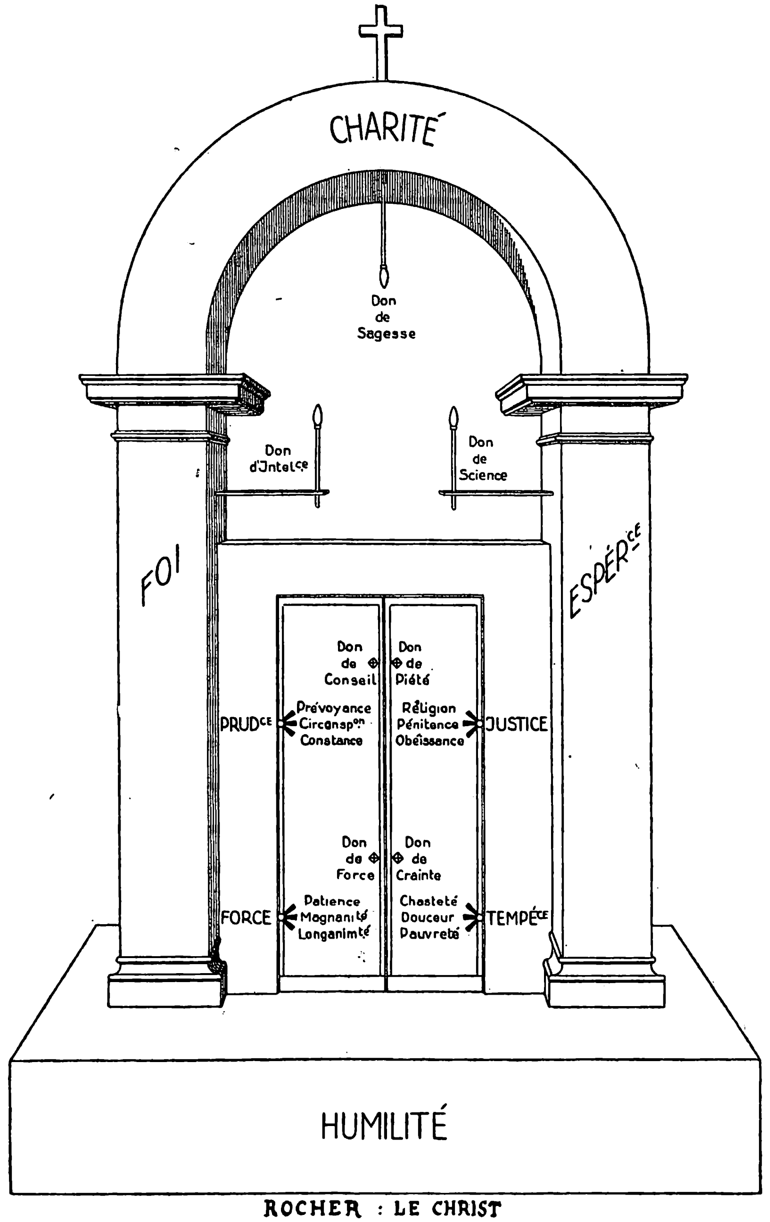
L'édifice spirituel chez les progressants

Pour dire ce que doit être dans la voie illuminative le progrès des vertus chrétiennes, il faut rappeler le sens profond du symbolisme traditionnel exprimé par l'édifice spirituel. Il est facile d'y retrouver bien des enseignements de Jésus et de saint Paul, tels que les ont compris saint Augustin et saint Thomas là où ils parlent de la subordination des vertus et de leur connexion avec les sept dons du Saint-Esprit.

Notre-Seigneur le premier nous dit, à la fin du Sermon sur la montagne, qu'il faut construire notre édifice spirituel, non pas sur le sable, mais *sur le roc*, et saint Paul ajoute que *le rocher c'est le Christ* lui-même sur qui tout doit reposer.

Il faut donc, pour bâtir cet édifice, creuser les fondements jusqu'à ce qu'on ait trouvé le rocher. Et l'excavation qu'il faut creuser ainsi symbolise, selon saint Augustin, *l'humilité*, qui est, dit saint Thomas, une vertu fondamentale, en tant qu'elle écarte l'orgueil, principe de tout péché; si l'âme est vide d'elle-même, elle sera pleine de Dieu, si elle ne se recherche pas elle-même, elle recherchera en tout son Dieu. Pour construire ce temple, il ne faut donc pas seulement gratter un peu le sol, il faut creuser plus profondément, et le Seigneur se charge de creuser lui-même, si nous le laissons travailler, en nous faisant profiter des humiliations qu'il nous envoie.

Comme le montre la figure ci-jointe, du fond de cette


CHARITÉ
Don
de
Sagesse
Don
d'Intelce
Don
de
Science
FOI
ESPÉRce
Don
de
Conseil
Don
de
Piété
PRUDce
Prévoyance
Circonspon
Constance
Religion
Pénitence
Obéissance
JUSTICE
Don
de
Force
Don
de
Crainte
FORCE
Patience
Magnanité
Longanimté
Chasteté
Douceur
Pauvreté
TEMPÉce
HUMILITÉ
ROCHER : LE CHRIST

excavation qu'est l'humilité, appuyée sur le rocher fondamental qu'est le Christ, s'élève la première colonne de l'édifice, pour parler comme saint Paul, *le pilier de la foi*, sur lequel tout l'édifice va reposer. La foi est dite ainsi vertu fondamentale, non pas seulement comme l'humilité en tant qu'elle écarte un obstacle, mais en tant que sur elle reposent positivement toutes les autres vertus infuses (1).

En face du pilier de la foi, il y a *celui de l'espérance*, qui nous fait désirer Dieu, la vie éternelle, et qui s'appuie sur le secours divin pour y parvenir.

Sur ces deux piliers s'élève *la coupole de la charité*, la plus haute des vertus; et la partie de la coupole qui s'élève vers le ciel symbolise la charité envers Dieu; tandis que celle qui redescend vers la terre figure la charité fraternelle, qui nous fait aimer le prochain pour Dieu, parce qu'il est enfant de Dieu ou appelé à le devenir. La coupole est surmontée de la croix pour nous rappeler que notre amour ne s'élève vers Dieu que par le Christ et par les mérites de sa Passion.

Saint Augustin, dans son commentaire du Sermon sur la montagne à propos des béatitudes, et saint Thomas nous disent qu'à chacune de ces trois vertus théologales correspond un don du Saint-Esprit, ces trois dons sont symbolisés par trois lampes. Au pilier de la foi est suspendue *la lampe du don d'intelligence*, qui rend la foi pénétrante. Par la foi nous adhérons à la parole de Dieu, par l'inspiration spéciale du don d'intelligence nous la pénétrons, par exemple au moment d'une tentation, d'un moment de vertige, nous saisissons que Dieu est vraiment notre fin dernière, l'unique nécessaire, et qu'il faut lui rester fidèle.

Au pilier de l'espérance est suspendue *la lampe du*

(1) Cf. S. Thomas, IIª IIªᵉ, q. 161, a. 5.

don de science, qui, selon saint Augustin et saint Thomas, nous fait connaître les choses non pas par leur cause suprême, comme la sagesse, mais par leur cause prochaine défectible et souvent déficiente. C'est pourquoi, selon ces docteurs, ce don nous montre le vide des choses terrestres et la vanité des secours humains lorsqu'il s'agit d'atteindre une fin divine. En ce sens ce don, qui perfectionne la foi, perfectionne aussi l'espérance et nous porte à aspirer plus fortement vers la vie éternelle et à nous appuyer pour y parvenir sur le secours de Dieu qui est le motif formel de l'espérance (1).

A la coupole, qui symbolise la charité, est suspendue une autre lampe, celle *du don de sagesse*, qui éclaire tout l'intérieur de l'édifice spirituel et qui nous fait voir toutes choses comme provenant de Dieu, cause suprême et fin dernière, de son Amour ou tout au moins de sa permission pour un plus grand bien que nous verrons un jour et qui transparaît de temps en temps ici-bas. En ce temple spirituel habite, dit saint Paul, le Saint-Esprit, et avec lui le Père et le Fils. Ils y sont comme dans une demeure, où ils peuvent être et sont de temps à autre quasi expérimentalement connus et aimés.

Mais pour entrer dans cet édifice spirituel, il faut une porte, et, selon la tradition, en particulier selon saint Grégoire le Grand, souvent cité par saint Thomas, *les quatre gonds* de cette porte à deux battants symbolisent les quatre vertus cardinales, de prudence, justice, force et tempérance. Leur nom de cardinales vient du latin *cardines*, qui veut dire gonds. Ce sens est conservé dans l'expression courante : « Cet homme est hors de ses

(1) Saint Thomas montre surtout que le don de science perfectionne la foi; mais il indique qu'il fortifie par suite l'espérance; cette vertu est aidée encore par le don de crainte, en tant qu'il préserve de la présomption.

gonds », lorsque l'irritation le fait manquer à ces quatre vertus. Sans elles on est en dehors du temple spirituel, dans la région inculte, ravagée par les mauvaises herbes de l'égoïsme et des inclinations déréglées (1).

Les deux gonds supérieurs de la porte du temple symbolisent la prudence et la justice, qui sont dans la partie élevée de l'âme, et les deux gonds inférieurs figurent la force et la tempérance, qui ont leur siège dans la sensibilité commune à l'homme et à l'animal.

A chacun de ces quatre gonds est suspendue une triple ferrure, qui symbolise les principales vertus annexes à chacune des vertus cardinales. C'est ainsi qu'à *la prudence* se rattachent *la prévoyance* (reflet de la providence divine), *la circonspection* attentive aux circonstances au milieu desquelles nous devons agir, et *l'esprit de suite* ou *la constance*, pour ne pas abandonner à cause des difficultés les bonnes décisions et résolutions prises après mûre réflexion et devant Dieu. L'inconstance, dit saint Thomas, est une forme de l'imprudence (2).

A la vertu de justice se rattachent aussi plusieurs vertus; notons celles qui sont relatives à Dieu, comme des formes de justice envers lui : *la religion* qui lui rend le culte qui lui est dû, *la pénitence* qui lui offre la réparation des offenses qui lui sont faites, *l'obéissance* qui nous fait suivre les commandements divins ou les ordres des représentants spirituels ou temporels de Dieu.

La vertu de force nous fait rester dans le droit chemin devant de grands dangers, au lieu de céder à la peur, elle se manifeste dans le soldat qui meurt pour sa patrie et dans le martyr qui meurt pour la foi. A elle se rattachent aussi plusieurs vertus, notamment *la patience* pour supporter sans faiblir les contrariétés quotidiennes, *la*

(1) Iª IIªᵉ, q. 61, a. 3. — (2) IIª IIªᵉ, q. 53, a. 5.

magnanimité qui tend vers les grandes choses à accomplir sans se décourager devant les difficultés, *la longanimité* qui nous fait supporter longtemps des contrariétés incessantes qui parfois se renouvellent tous les jours pendant des années.

Enfin, à *la vertu de tempérance*, qui modère les élans déréglés de notre sensibilité, se rattachent *la chasteté*, *la virginité*, *la douceur* qui modère et réprime l'irritation ou la colère, et *la pauvreté évangélique*, qui nous fait user des choses terrestres comme n'en usant pas, sans y attacher notre cœur.

A chacune de ces vertus cardinales, selon saint Augustin et saint Thomas, correspond un don du Saint-Esprit, symbolisé par autant de pierres précieuses qui ornent la porte; « *portae nitent margaritis* », comme il est dit dans l'hymne de la fête de la Dédicace.

A la prudence correspond manifestement *le don de conseil*, qui nous éclaire là où même la prudence infuse resterait incertaine, par exemple pour répondre sans mensonge à une question indiscrète. — A la justice qui, vis-à-vis de Dieu, s'appelle la vertu de religion, correspond *le don de piété*, qui vient à notre secours en des aridités prolongées, en nous inspirant une affection toute filiale pour Dieu. A la vertu de force correspond *le don de force*, si manifeste dans les martyrs. A la vertu de tempérance, et spécialement de chasteté, correspond *le don de crainte filiale*, qui nous donne de surmonter les tentations de la chair, selon cette parole du psalmiste : « *Domine, confige timore tuo carnes meas*. Seigneur, imprime à mes chairs la sainte crainte de t'offenser. »

Ainsi l'image de l'édifice spirituel condense ce que disent l'Évangile, saint Paul et les grands docteurs sur la subordination des vertus et leur connexion avec les dons du Saint-Esprit.

Cela peut paraître un peu compliqué, lorsqu'on insiste

sur les vertus qui se rattachent aux vertus cardinales; mais on retrouve la simplicité supérieure des choses divines par cette remarque profonde accessible à tous :

Lorsque dans une âme ou dans une communauté le fondement de l'édifice et son sommet sont ce qu'ils doivent être, en d'autres termes lorsqu'il y a une *profonde humilité* et une *vraie charité fraternelle*, grand signe du progrès de l'amour de Dieu, alors tout va bien. Pourquoi? Parce que, alors, Dieu supplée par ses dons à ce qui manquerait du côté de la prudence acquise ou de l'énergie naturelle; et il vient nous rappeler constamment nos devoirs en nous donnant sa grâce pour les accomplir. « *Deus humilibus dat gratiam.* Dieu donne sa grâce aux humbles », et il ne manque jamais à ceux qui entendent le précepte de l'amour : « Aimez-vous les uns les autres, comme je vous ai aimés; c'est à ce signe qu'on reconnaîtra que vous êtes mes disciples. »

CHAPITRE VIII

La prudence et la vie intérieure

Estote prudentes sicut serpentes et simplices sicut columbae.

MATTH., X, 16.

Nous voudrions parler ici des vertus morales au service de la charité et dans leur rapport avec la vie intérieure, en montrant comment elles doivent grandir dans la voie illuminative, et quelle est leur véritable place dans l'édifice spirituel.

Tandis que les vertus théologales regardent la fin dernière, et nous portent à croire en Dieu, à espérer en lui, à l'aimer par-dessus tout, les vertus morales regardent les moyens à employer pour obtenir la fin dernière. Parmi elles on en distingue quatre, dites *cardinales*, parce qu'elles sont, nous l'avons vu, comme les quatre gonds (*cardines*) de la porte qui donne accès au temple de la vie intérieure. Les deux murs principaux de ce temple symbolisent la foi et l'espérance, le dôme est la figure de la charité, et le fondement en est l'humilité. Les quatre vertus cardinales, auxquelles se rattachent les autres vertus morales, sont, comme l'ont enseigné communément les moralistes, même ceux de l'antiquité païenne : *la prudence*, qui dirige les autres, *la justice*,

qui rend à chacun ce qui lui est dû, *la force* ou le courage, qui nous empêche de nous laisser abattre d'une façon déraisonnable devant le danger, *la tempérance* qui fait descendre la lumière de la raison dans notre sensibilité sous la forme surtout de la sobriété et de la chasteté.

D'autres vertus morales, nous venons de le dire, comme la patience et la douceur, se rattachent manifestement aux cardinales et sont appelées vertus annexes.

*
* *

Pour bien entendre la doctrine de saint Thomas sur les principales de ces vertus, il faut se rappeler qu'il admet une *différence* non seulement de degré, mais *de nature*, ou *spécifique*, entre *les vertus morales acquises* déjà décrites par les philosophes païens, et *les vertus morales infuses*, reçues au baptême et qui augmentent en nous avec la charité; celles dont parle l'Évangile (1).

La différence qui sépare ces deux ordres de vertus morales est des plus profondes; c'est celle qui distingue l'ordre naturel ou rationnel et celui de la grâce. Il y a ici à la fois une différence d'objet formel, de motif et de fin.

Les vertus morales acquises, bien décrites par Aristote, mettent *la rectitude de la droite raison* dans notre volonté et notre sensibilité. Sous la direction de la prudence acquise, dans notre volonté règne peu à peu la justice, dans notre sensibilité la force rationnelle et la modération raisonnable.

Les vertus morales infuses, reçues au baptême, sont d'un ordre très supérieur; elles ont un motif formel non

(1) SAINT THOMAS, Iª IIªᵉ, q. 63, a. 4.

pas seulement rationnel, mais surnaturel. Sous la direction de la foi infuse, la prudence et les vertus morales chrétiennes font descendre dans notre volonté et notre sensibilité *la lumière de la grâce* ou *la règle divine de la vie des enfants de Dieu.*

Entre la prudence acquise décrite par Aristote et la prudence infuse reçue au baptême, il y a une *distance sans mesure*, beaucoup plus grande que celle d'une octave, qui, en musique, sépare deux notes de même nom aux deux extrémités d'une gamme complète. C'est ainsi qu'on distingue communément la tempérance philosophique d'un Socrate et la tempérance chrétienne, ou la pauvreté philosophique d'un Cratès et la pauvreté évangélique, ou encore la mesure raisonnable à garder dans les passions et la mortification chrétienne.

Par exemple, par elle-même la tempérance acquise dirigée par la seule raison ne tient pas compte des mystères de la foi, de notre élévation à la vie surnaturelle, ni du péché originel, ni de la gravité infinie du péché mortel comme offense faite à Dieu, ni du prix de la charité ou amitié divine; elle ne considère pas encore l'élévation de notre fin surnaturelle : « être parfait comme le Père céleste est parfait », d'une perfection du même ordre que la sienne, quoique inégale.

Au contraire, la tempérance infuse, dirigée par la foi divine et la prudence chrétienne, tient positivement compte de tous ces mystères révélés, et elle est ordonnée à faire de nous, non seulement des êtres vraiment raisonnables, mais à nous donner une sensibilité surnaturalisée d'enfant de Dieu.

On le voit, ces deux vertus, qui portent le même nom de tempérance, sont, comme on l'a dit, de métal très différent, l'une est d'argent et l'autre est d'or.

Malgré cette distance sans mesure qui les sépare, la vertu infuse et la vertu acquise du même nom *s'exercent*

ensemble dans le chrétien en état de grâce, un peu comme, chez le pianiste, l'art qui est dans l'intelligence et l'agilité des doigts qui donne à l'art une facilité extrinsèque.

Ainsi la vertu acquise doit être, dans le chrétien, au service de la vertu infuse de même nom, comme l'imagination et la mémoire, chez le savant, concourent au travail de son intelligence. Par là les vertus morales sont aussi au service de la plus haute des vertus infuses, la charité.

Nous traiterons des principales d'entre elles, et tout d'abord de la prudence.

*
* *

Notre-Seigneur en a parlé à plusieurs reprises dans l'Évangile, en particulier quand il a dit aux Apôtres : « Je vous envoie comme des brebis au milieu des loups. Soyez donc prudents comme des serpents et simples comme des colombes » (Matth., x, 16). Il dit aussi plus tard : « Quel est le serviteur fidèle et prudent?... Bienheureux ce serviteur, il recevra une grande récompense » (Matth., xxiv, 45).

Cette vertu, nécessaire à chacun pour se bien conduire, convient surtout à ceux qui doivent conseiller et diriger les autres. Il faut s'en faire une juste idée pour ne pas la confondre avec des défauts qui parfois lui ressemblent et pour bien distinguer la prudence acquise, si bonne soit-elle dans son ordre, de la prudence infuse. C'est pourquoi nous parlerons d'abord des défauts à éviter, puis de la prudence acquise, ensuite de l'infuse et du don de conseil, qui vient souvent à son secours dans les cas difficiles.

Les défauts à éviter

On voit mieux le prix de la vertu par les inconvénients des défauts contraires qui sont souvent assez manifestes.

C'est pourquoi l'Écriture, pour mieux nous recommander la prudence, nous montre les dangers et les suites de l'inconsidération. Elle nous parle des vierges prudentes par opposition aux vierges folles (1). Saint Pierre et saint Paul louent la prudence des vieillards, surtout de ceux qui sont chargés de veiller sur les premières communautés chrétiennes (2), en ajoutant que « nous ne devons pas être prudents à nos propres yeux (3) », et que « Dieu détruira la sagesse des sages et la prudence des prudents (4) », qui se confient surtout en leur savoir-faire. Jésus a dit : « Je te bénis, Père, de ce que tu as caché ces choses (les mystères du royaume des cieux) aux sages et aux prudents et de ce que tu les a révélées aux petits (5). »

C'est donc qu'il y a ici deux défauts contraires à éviter : d'une part, *l'imprudence*, l'inconsidération, la négligence à considérer ce qu'il faudrait, la précipitation du jugement ; et, d'autre part, *la fausse prudence*, ou « prudence de la chair (6) », appelée souvent la ruse ou même l'astuce, qui ne poursuit qu'une fin inférieure, toute terrestre ; elle cherche, non pas le bien honnête, objet de la vertu, mais le bien utile comme l'argent, et elle montre beaucoup de rouerie ou de fourberie pour se le procurer ; c'est l'habileté des malins, qui ne sauraient entrer ainsi dans le royaume des cieux. Cette fausse prudence est une sottise et une chimère, comme le dit souvent saint Paul (7).

Quant à l'imprudence, à l'inconsidération, elle retarde beaucoup le progrès spirituel, et parfois le retarde en voulant le précipiter. C'est le cas de ceux qui brûlent les étapes, qui veulent arriver tout de suite à l'union divine,

(1) Math., xxv, 4. — (2) I Tim., III, 2. — *I Petr.*, IV, 7. — (3) Rom., XII, 16. — (4) I Cor., I, 19. — (5) Math., XI, 25. — (6) Rom., VIII, 6 : « Prudentia carnis mors est... inimica est Deo. » — (7) I Cor., III, 19 : La sagesse de ce monde est une sottise aux yeux de Dieu.

sans passer humblement par les degrés inférieurs indispensables, comme si l'oiseau voulait voler avant d'avoir des ailes, ou comme si l'architecte voulait construire les flèches d'une église avant d'en avoir établi les fondements. Ces imprudents lisent, par exemple, trop tôt et trop vite, avec avidité, et de façon superficielle, les livres mystiques, sans se mettre à pratiquer sérieusement la vertu. Ils effleurent les choses les plus belles de la vie spirituelle et ils ne s'en nourriront peut-être jamais. C'est comme s'ils cueillaient sur un arbre fruitier les fleurs qui doivent donner les fruits, sans s'apercevoir qu'ils empêchent ceux-ci de se former. Plus tard, à l'âge où il conviendrait de lire avec profit les grands auteurs spirituels, ils diront peut-être : « c'est inutile ; je les ai lus déjà, je les connais », et ils n'en ont qu'une connaissance lamentablement superficielle. C'est l'imprudence des vierges folles, le manque de discrétion dans la vie spirituelle.

Pour éviter ces défauts opposés les uns aux autres, d'imprudence et de fausse prudence, il importe de considérer ce que doit être la prudence infuse ou chrétienne et ce que doit être aussi la prudence acquise, qui est au service de l'infuse, comme l'imagination et la mémoire au service de l'intelligence. Pour suivre la marche ascendante, nous parlerons d'abord de la prudence acquise, puis de l'infuse, et enfin du don de conseil.

La prudence acquise et le gouvernement de soi-même

La prudence acquise, qui a pour objet le bien honnête au-dessus de l'utile, est une vraie vertu, distincte de la fausse prudence ou prudence de la chair dont parle saint Paul. Elle se définit : *recta ratio agibilium*, la droite raison qui dirige nos actes. Elle est appelée *auriga virtutum*, le

conducteur des vertus morales. Elle dirige, en effet, les actes de la justice, de la force, de la tempérance et des vertus annexes (1). Elle détermine la mesure à garder ou *le juste milieu* rationnel, qui est aussi un *sommet*, au milieu et au-dessus de toute déviation déraisonnable par défaut ou par excès. Ainsi la prudence détermine le juste milieu de la force au-dessus de la lâcheté et de la témérité, qui porterait à s'exposer à la mort sans motif raisonnable. Aristote déjà parlait de *mésotès* (juste milieu) et *acrotès* (sommet). (Cf. *Ethicam*, l. II, c. II. S. Thomas, Iª IIªᵉ, q. 64, a. 1.)

Cette vertu de prudence acquise, bien décrite par le même Aristote, procède sous la lumière de la raison naturelle et de la science morale, et elle fait descendre cette lumière rationnelle dans notre sensibilité, dans notre

(1) Cf. A. GARDEIL, O. P., *La vraie vie chrétienne*, 1935, IIᵉ partie, l. I : « Le gouvernement personnel et surnaturel de soi-même », pp. 99-206. « Les anciens philosophes avaient comparé la prudence au noble conducteur d'un quadrige : *auriga virtutum*. Le regard fixé sur la carrière qu'il doit parcourir, celui-ci tient en main ses coursiers. Il a l'œil à tout, aux accidents de la route, à l'avance de ses rivaux, aux moindres mouvements de ses bêtes, dont il a appris à connaître à fond le caractère spécial. Celle-ci se cabre, celle-là est à l'œil, cette autre rue dans les brancards. Lui cependant palpe ses rênes, et de la voix, du fouet, s'il le faut, il tempère, il régularise, il excite, mettant sans cesse ses initiatives au point de la situation, sachant modifier sa conduite en cours de route et mouler, pour ainsi dire, ses interventions sur la vie de son attelage. Voilà ce qu'il nous faut transposer dans le domaine de la conduite surnaturelle... ; cela par expérience vivante et vigueur de décision sans cesse renouvelée et alimentée aux sources du vivant amour de Dieu », *ibid.*, p. 115 sq.

Ainsi le juste doit diriger et régler les mouvements de sa sensibilité, ainsi le directeur d'œuvres ses subordonnés, le supérieur ses inférieurs, l'évêque son diocèse, le pasteur suprême l'Église entière.

On voit par là l'élévation de la vertu de prudence au-dessous des vertus théologales, mais au-dessus même de la vertu de religion, dont elle dirige les actes, comme ceux de la justice, de la force, de la tempérance, qui sont comme les coursiers du char.

volonté et toute notre activité. Mais pour déterminer le juste milieu raisonnable dans les diverses vertus morales, *la prudence suppose ces vertus*, comme le cocher a besoin de chevaux bien dressés (1). Il y a un rapport mutuel entre la vertu qui dirige et les autres, elles grandissent ensemble. Ne l'oublions pas : nul ne peut avoir la vraie prudence acquise, distincte de la ruse et de l'artifice, s'il n'a pas à un degré proportionné la justice, la force, la tempérance, la loyauté, une vraie modestie. Pourquoi ? parce que, comme disaient les anciens : « *qualis unusquisque est talis finis videtur ei conveniens : chacun juge du bien à réaliser selon les dispositions subjectives de sa volonté et de sa sensibilité* (2) ». L'ambitieux juge bon ce qui flatte son orgueil, tandis que l'homme sincèrement modeste aime à faire le bien en restant caché ; celui qui est dominé par l'ambition peut avoir beaucoup de ruse et de finesse ; il ne saurait avoir la vraie prudence acquise, ni, à plus forte raison, l'infuse. C'est pourquoi saint Thomas dit que « le jugement de la prudence est *pratiquement vrai* par *conformité à l'intention droite* de la volonté (3) ». De plus, la prudence doit, non seulement bien juger, mais *commander* efficacement les actes vertueux de justice, force, tempérance, et elle ne peut les commander ainsi que si la volonté est droite et efficace, rectifiée par ces vertus mêmes (4). Il y a ainsi vraiment

(1) Cf. SAINT THOMAS, Iª IIªᵉ, q. 58, a. 5.

(2) *Ibidem* et *Ethica*, III, ch. IV.

(3) Iª IIªᵉ, q. 57, a. 5, ad 3ᵐ : « *Verum intellectus practici* accipitur *per conformitatem ad appetitum rectum.* » Même si le jugement prudentiel est spéculativement faux par suite d'une erreur absolument involontaire, il reste pratiquement vrai. Ainsi, si nous ne pouvons savoir que le breuvage qu'on nous présente est empoisonné, il n'est pas imprudent de juger que nous pouvons le boire.

(4) L'acte principal de la prudence est même l'*imperium* ou le commandement, qui dirige l'exécution de l'acte vertueux qu'il faut poser *hic et nunc*. Cf. IIª IIªᵉ, q. 47, a. 8.

un rapport mutuel entre la prudence et les vertus morales qu'elle dirige; la vraie prudence acquise ne peut exister sans les vertus acquises de justice, de force et de tempérance. C'est déjà quelque chose de très beau, cette rectitude de la conduite morale (1).

Il suit de là que chez l'homme en état de péché mortel, qui manque gravement soit à la justice, soit à la force, soit à la tempérance, soit à une autre vertu, la vertu de prudence acquise ne peut être qu'à l'état de disposition peu solide (*facile mobilis*), car la volonté de cet homme est détournée de la fin dernière (2). Pour que la vertu acquise de prudence soit à l'état de vertu stable (*difficile mobilis*) et vraiment, fermement connexe avec les autres vertus morales, il faut avoir la charité, il faut efficacement aimer Dieu, notre fin dernière, plus que nous (3).

(1) On voit d'autant mieux cette vérité si l'on remarque que la politique des États s'élève bien rarement au-dessus des intérêts économiques ou matériels des peuples, au-dessus du *bien utile* tangible; elle ne considère que très peu les règles de la vraie moralité ou le *bien honnête*, objet de la vertu. Alors la moralité disparaît dans les relations des peuples; les États laissent parfois s'accomplir des crimes collectifs énormes qu'ils pourraient et devraient empêcher en défendant les opprimés et les persécutés. Il faudra porter ensuite le châtiment ou les suites terribles de ces impardonnables imprudences et de ces lâchetés, qui sont la négation de la loi morale et du droit pour maintenir le primat de la force ou de l'or. Pour compenser ces fautes, il faut une vie intérieure intense en certaines âmes qui peuvent être « les dix justes » dont parle l'Écriture, à cause desquels Dieu fait miséricorde.

(2) Du fait du péché mortel, la volonté est détournée directement de la fin dernière surnaturelle, et indirectement de la fin dernière naturelle, car déjà la loi naturelle nous oblige à obéir à Dieu quoi qu'il commande. Ainsi, toute faute contre la fin dernière surnaturelle est, indirectement, une faute contre la loi naturelle.

(3) Cf. saint Thomas, Iª IIªᵉ, q. 63, a. 2, ad 2ᵐ : « Virtus divinitus infusa, maxime si in sua perfectione consideretur, non compatitur secum aliquod peccatum mortale; sed *virtus humanitus acquisita potest secum compati aliquem actum peccati, etiam mortalis*, quia usus habitus in

Cette prudence acquise nous conseillera bien des choses que la raison naturelle peut par elle-même connaître. Elle nous préservera de l'impulsivité, elle dominera notre tempérament, elle nous dira de ne pas suivre les fantaisies de notre imagination, les caprices de notre sensibilité. Elle nous rappellera qu'il faut nous en remettre au jugement de ceux qui sont plus éclairés et plus expérimentés, qu'il faut obéir à ceux qui ont autorité pour commander. Elle nous guidera pour traiter avec les différentes personnes en tenant compte de leur tempérament et de leur caractère.

Mais si parfaite qu'elle soit, cette prudence acquise, qui est d'ordre naturel ou rationnel, ne peut par elle-même juger comme il faut de la conduite surnaturelle à garder dans la vie chrétienne. Pour cela, il faut la prudence infuse qui est celle que recommande l'Évangile.

La prudence infuse

Cette vertu nous a été donnée par le baptême; elle grandit en nous avec la charité, par le mérite et par les sacrements, par la communion. Elle nous donne par elle-même une *facilité intrinsèque* pour bien juger pratiquement des choses de la vie chrétienne, et son exercice est *extrinsèquement facilité* par la prudence acquise qui s'exerce en même temps.

Cette prudence infuse fait descendre dans les actions

nobis est nostrae voluntati subjectum, ut supra dictum est, q. 49, a. 3. Non autem per unum actum peccati corrumpitur habitus virtutis acquisitae. » Item, Iª IIªᵉ, q. 65, a. 2 : « Virtutes morales, prout sunt operativae boni in ordine ad finem, qui non excedit facultatem naturalem hominis, possunt per opera humana acquiri. Et sic *acquisitae sine caritate esse possunt*, sicut fuerunt in multis gentilibus. » *Ibid.*, ad 1ᵐ : « Virtutes ibi accipiuntur secundum imperfectam rationem virtutis. » Voir sur ces textes le commentaire des *Salmanticenses*, et ce que nous avons dit ici, Iʳᵉ partie, sur la connexion des vertus.

de notre vie quotidienne la lumière de la grâce et de la foi infuse, comme la prudence acquise y fait descendre la lumière de la droite raison. Chez certains chrétiens très raisonnables, on voit surtout la prudence acquise; chez d'autres, plus surnaturels, on voit surtout la prudence infuse.

On voit par là que c'est une grande vertu, supérieure à toutes les vertus morales qu'elle dirige; elle doit évidemment se trouver surtout chez ceux qui ont à conseiller les autres et à les diriger.

Il ne s'agit donc pas ici de cette *prudence négative*, qui conseille presque toujours de ne pas agir, de ne pas entreprendre de grandes choses, et cela pour éviter des difficultés et des ennuis. Cette prudence, qui a pour principe : « pas d'affaires », est celle des pusillanimes. Après avoir dit : « le mieux est *quelquefois* l'ennemi du bien », elle finit par dire : « le mieux est *souvent* l'ennemi du bien ». Une telle prudence négative confond avec le médiocre le juste milieu de la vertu morale, qui est aussi un sommet au-dessus des vices contraires. La médiocrité, elle, est un milieu instable entre le bien et le mal; c'est ce dont se contente la tiédeur, qui cherche toujours à se faire pardonner en parlant de modération et en disant — c'est son premier principe — : « il ne faut rien exagérer ». On oublie alors que dans la voie de Dieu, ne pas avancer, c'est reculer; ne pas monter, c'est descendre, car la loi du voyageur est de monter, d'avancer, et non pas de s'endormir sur la route. La vraie prudence chrétienne est une vertu, non pas négative, mais *positive*, qui porte à agir comme il faut et quand il faut, et qui ne perd jamais de vue l'élévation de notre fin dernière surnaturelle, ni le zèle de la gloire de Dieu et du salut des âmes. Elle écarte irrémédiablement certaines maximes humaines.

Si la prudence acquise suppose les vertus morales

acquises, *la prudence chrétienne suppose les vertus morales infuses qui accompagnent la charité.* Et si, dans la première formation, on insiste plus sur ces vertus, notamment sur l'humilité, la chasteté, la patience, que sur la prudence elle-même, c'est que celui qui est humble, chaste, patient, est porté par ces vertus mêmes à bien juger pratiquement (*per modum inclinationis*) de ce qui touche à la vie morale et spirituelle.

Mais lorsque le chrétien, déjà plus ou moins formé, doit commencer à se diriger lui-même, pour bien des choses, surtout s'il doit conseiller les autres, il doit être spécialement attentif à ce qu'exige la vraie prudence surnaturelle, et éviter toute inconsidération et précipitation dans le jugement. Alors on se rend de plus en plus compte de la *supériorité de la vraie prudence chrétienne*, vertu qui vient *immédiatement au-dessous des vertus théologales*, pour faire descendre leur rayonnement et leur influence vivificatrice sur les vertus morales qu'elle dirige.

Dès lors la prudence chrétienne doit grandir avec la charité, et *ses vues surnaturelles doivent de plus en plus prévaloir sur les vues trop humaines* de ce que saint Thomas appelle, après saint Augustin, « la raison inférieure ». La raison inférieure juge de tout du point de vue temporel, la raison supérieure juge de tout du point de vue de l'éternité (1).

Cette haute prudence chrétienne est trop rare. Le P. Lallemant, S. J., dit même : « La plupart des religieux, même des bons et vertueux, ne suivent, dans leur conduite particulière, et dans celle des autres, que la

(1) Iª, q. 79, a 9 : « Ratio superior est quae intendit aeternis conspiciendis et consulendis; ratio inferior est quae intendit temporalibus rebus. » C'est ce que dit saint Augustin, *De Trin.*, l. XII, ch. VII.

raison et le bon sens : en quoi plusieurs d'entre eux excellent. Cette règle est bonne, mais elle ne suffit pas pour la perfection chrétienne. Ces personnes-là se conduisent d'ordinaire par le sentiment commun de ceux avec lesquels elles vivent, et comme ceux-ci sont imparfaits, — bien que leur vie ne soit pas déréglée —, parce que le nombre des parfaits est fort petit, jamais elles n'arrivent aux sublimes voies de l'esprit : elles vivent comme le commun, et leur manière de gouverner les autres est imparfaite (1). »

En certains temps, comme aux heures de persécution, éclate l'insuffisance d'une telle manière de voir.

La vraie prudence ne perd jamais de vue l'élévation du but vers lequel nous devons marcher; elle juge de tous nos actes par rapport à la vie éternelle, et non seulement par rapport aux habitudes ou conventions du milieu où nous sommes. Elle se rappelle constamment « l'unique nécessaire ». Aidée par les inspirations spéciales du don de conseil (2), elle devient la sainte discrétion qui pèse toutes choses à la mesure de Dieu.

La sainte discrétion et le don de conseil

Sainte Catherine de Sienne en a admirablement parlé dans son *Dialogue*, au traité *de la discrétion* ou *du discernement spirituel*. Elle nous dit que la discrétion chrétienne, qui indique la mesure entre les défauts contraires, et qui est le principe d'un sage discernement, est fondée sur la connaissance de Dieu et de soi-même. « *La*

(1) *La Doctrine spirituelle*, IVe Principe, ch. II, a. I. Nous avons peut-être déjà cité ce passage, mais il n'y a aucun inconvénient à le citer deux fois.

(2) Cf. saint Thomas, *de dono consilii*, IIa IIae, q. 52.

discrétion, dit-elle, *est un rejeton greffé sur la charité* et uni à elle... Mais ce qui donne vie à l'arbre et aux rameaux, c'est la racine, et cette racine doit être plantée *dans la terre de l'humilité,* qui est la mère nourricière de la charité, sur laquelle est greffé ce rejeton de la discrétion (1). » C'est une manière symbolique d'exprimer la connexion de ces vertus.

La sainte discrétion suppose donc un grand esprit de foi ; elle ne rapetisse rien ; tandis que le naturalisme pratique ne voit que le petit côté des grandes choses, elle voit le grand côté même des petites choses de la vie chrétienne, de nos devoirs quotidiens dans leur rapport avec Dieu (2). Elle dirige la justice qui rend à Dieu et au prochain ce qui leur est dû. Comme il est dit en ce même *Dialogue* (c'est le Seigneur qui parle) : « Premièrement, la discrétion m'attribue à moi ce qui m'est dû, en rendant honneur et gloire à mon nom, en rapportant à moi les grâces et les dons qu'elle sait avoir reçus de moi (3) ; elle rend à elle-même ce qu'elle a conscience d'avoir mérité, en reconnaissant qu'elle n'est pas par elle-même... Pour ce qui est d'elle, elle confesse s'être montrée ingrate pour tant de bienfaits et n'avoir pas profité du temps et des grâces reçues : aussi s'estime-t-elle digne des châtiments, et est-elle pour elle-même, à

(1) *Dialogue,* ch. IX.

(2) Luc, XVI, 10 : « Celui qui est fidèle dans les petites choses est aussi fidèle dans les grandes. »

(3) Ce sont là, en effet, des actes de la vertu de religion, dirigée par la prudence. La prudence ne dirige pourtant pas les actes des vertus théologales qui lui sont supérieures, mais elle indique quand il convient, par exemple, de parler des choses de foi avec telles ou telles personnes, et quand il convient de faire tel ou tel acte de charité. Les vertus théologales qui ont Dieu même pour règle immédiate ne consistent pas dans un juste milieu déterminé par la prudence, mais leur *exercice* n'est pas indépendant d'elle. (Cf. Iª IIªᵉ, q. 64, a. 4.)

cause de ses fautes, un objet de haine et de dégoût (1).

« Voilà les effets de la discrétion fondée sur la connaissance de soi qui est l'humilité vraie. Sans cette humilité l'âme sera indiscrète. *L'indiscrétion a sa source dans l'orgueil*, comme la discrétion a la sienne dans l'humilité. Aussi, sans discernement, me déroberait-elle comme un larron l'honneur qui m'appartient pour se l'attribuer à elle-même et s'en faire gloire; ce qui est bien à elle, elle me l'imputerait, *se lamentant et murmurant contre les mystérieux desseins* de la Providence que j'ai accomplis en elle et dans mes autres créatures; *elle se scandaliserait de tout, tant de moi que du prochain.*

« Bien différente est la conduite de ceux qui possèdent la vertu de discrétion. Après avoir rendu ce qu'ils doivent à moi et à eux-mêmes, ils rendent ensuite au prochain ce qu'ils lui doivent, principalement en lui donnant l'affection qui procède de la charité et l'humble et continuelle prière à laquelle tous sont tenus les uns envers les autres. Puis ils s'acquittent de leur dette envers lui par leur doctrine, par l'exemple d'une vie honnête et sainte, par leurs conseils et les secours dont le prochain a besoin pour faire son salut (2). »

La sainte discrétion est ainsi la lumière qui règle les vertus; elle mesure les actes de pénitence extérieure et ceux du dévouement au prochain, tout en nous rappelant que notre amour de Dieu doit être sans mesure et doit ici-bas toujours grandir (3).

(1) Un chrétien sincère, parcourant un grand cimetière, voyait sur presque toutes les tombes un éloge du défunt. Il se sentit inspiré à demander qu'on mît sur sa tombe : « Ci-gît un grand pécheur, qui, s'il est sauvé, le doit à la grande miséricorde de Dieu. » Il commençait à entrevoir ce qui, dans notre vie, vient de nous et ce qui vient de Dieu : « Perditio tua ex te, Israel; tantummodo in me auxilium tuum » (Osée). — (2) *Dialogue*, ch. IX. — (3) *Ibid.*, ch. XI.

Loin d'être une vertu négative, elle est, au service de la charité, la vertu qui tient les rênes de la vie morale, qui dirige la justice, la force, la tempérance, pour persévérer dans le bien, pour faire connaître Dieu et le faire aimer. La prudence chrétienne conserve ainsi avec la charité la connexion de toutes les vertus.

Lorsque cette grande prudence chrétienne est éclairée par *les inspirations spéciales du don de conseil*, qui lui correspond, alors elle se concilie fort bien, comme le demande Notre-Seigneur, avec « la simplicité de la colombe », avec la parfaite droiture, qui n'est point naïveté, qui garde le silence sur ce qu'il ne faut pas dire, mais qui ne parle jamais contre la vérité. Il faut être maître de sa langue et savoir défricher son caractère.

Ce don de conseil vient au secours de la prudence surtout dans les *circonstances difficiles* et imprévues, pour concilier parfois dans un même mot ou un même geste des vertus en apparence opposées, comme la fermeté et la douceur, ou encore, *la véracité et la fidélité à garder un secret*.

Selon saint Augustin et saint Thomas (1), *ce don de conseil correspond à la béatitude des miséricordieux*, pour deux raisons. Premièrement, il faut être miséricordieux pour savoir donner comme il convient un conseil salutaire à ceux qui en ont besoin, un conseil qui porte vraiment, qui ne les rebute pas, mais qui relève avec force et douceur. Et en second lieu, lorsque notre prudence hésite, dans des circonstances difficiles, entre la rigueur de la justice à observer et la miséricorde, qui ne saurait être oubliée, le don de conseil nous incline généralement vers la miséricorde, qui va relever le pécheur, et qui le fera entrer peut-être de nouveau dans l'ordre

(1) IIa IIae, q. 52, a. 4.

de la justice; il y entrera parfois avec une sincère et profonde contrition et réparera ainsi l'ordre violé beaucoup mieux qu'en portant le châtiment avec moins d'amour.

On voit par là l'élévation de la prudence infuse; nous la verrons mieux encore en parlant de la simplicité chrétienne, qui doit lui être toujours unie.

On saisit dès lors l'importance de la parole de Jésus (Matth., xxiv, 45) : « Quel est donc le serviteur fidèle et prudent que son maître a établi sur les gens de sa maison pour leur distribuer la nourriture en son temps? Heureux ce serviteur que son maître, à son retour, trouvera agissant ainsi! En vérité, je vous le dis, il l'établira sur tous ces biens. » Ces paroles s'appliquent à tout chrétien, fidèle et prudent, spécialement à ceux qui doivent conseiller les autres, aux chefs de famille, aux pasteurs, aux évêques, aux grands papes. Ils recevront une haute récompense à laquelle il est fait allusion dans l'Ecclésiastique, xliv, 1-16, où on lit l'éloge de la sagesse et de la prudence des patriarches et dans la prophétie de Daniel, xii, 3, où il est dit : « Ceux qui auront été sages (de la sagesse de Dieu et fidèles à sa loi) brilleront comme la splendeur du firmament, et ceux qui en auront conduit beaucoup à la justice seront comme des étoiles, éternellement et toujours. » Rappelons-nous que la fausse prudence est d'étain, la vraie prudence acquise est d'argent, que la prudence infuse est d'or, que les inspirations du don de conseil sont de diamant, de l'ordre même de la lumière divine. « Qui sequitur me non ambulat in tenebris, sed habebit lumen vitae. »

CHAPITRE IX

La justice, ses différentes formes et l'éducation de la volonté

Beati qui esuriunt et sitiunt justitiam.

Parmi les quatre vertus cardinales de prudence, justice, force et tempérance, il en est une, précisément la justice, que les personnes qui se donnent à la piété ne considèrent pas toujours assez. Elles sont attentives aux diverses formes de la tempérance, à la prudence à observer dans la conduite générale de la vie; à l'égard du prochain, elles s'efforcent de pratiquer la charité, mais elles négligent quelquefois certains devoirs de justice et la considération des droits d'autrui. Ceux, par exemple, qui persécutèrent saint Jean de la Croix se disaient des hommes de prière et d'austérité, ils furent pourtant d'une très grande injustice envers le réformateur du Carmel.

Si l'on pratiquait mieux les différentes formes de la justice, on formerait grandement en soi la volonté. La justice, en effet, est en cette faculté pour la faire sortir de l'égoïsme ou amour-propre (1), comme la prudence est

(1) Cf. S. Thomas, Iª IIªª, q. 56, a. 6, c. et ad 3ᵐ.

dans l'intelligence contre l'inconsidération, et comme, dans la sensibilité, pour la prémunir contre la peur et les convoitises déréglées, se trouvent la force et la tempérance (1).

Pour ce motif ces quatre vertus sont dites cardinales, comme les gonds sur lesquels tournent les portes qui donnent accès à la vie morale (2), d'où l'expression « sortir de ses gonds », c'est-à-dire se mettre en colère en perdant toute mesure.

Or, on rencontre des âmes qui, à côté de leurs irritations, ont une telle pusillanimité qu'elles *paraissent avoir perdu toute volonté*; on dirait que chez elles cette faculté a disparu, et qu'il n'y a pour ainsi dire en elles que l'égoïsme ou l'amour-propre. La raison en est qu'une volonté privée des vertus acquises et infuses qui devraient être en elle est considérablement amoindrie. Au contraire, une volonté enrichie de ces vertus est décuplée et plus encore.

Pensons qu'il devrait y avoir en elle les quatre formes de justice dont nous allons parler et, au-dessus d'elles, les vertus de religion, d'espérance, de charité. Ainsi doit se faire la formation ou éducation chrétienne de la volonté et du *caractère*. Celui-ci doit être *la marque* authentique de la raison éclairée par la foi et de l'énergie morale, marque imprimée *sur le tempérament* physique, nerveux, bilieux, lymphatique ou sanguin, tempérament hyperthyroïdien ou hypothyroïdien, pour que ce tempérament cesse de prévaloir, pour que le chrétien apparaisse vraiment comme un être raisonnable et plus encore comme un enfant de Dieu.

Nous sommes ainsi conduits à parler, pour cette éducation chrétienne de la volonté, des diverses formes de la

(1) *Ibid.*, a. 4. — (2) Cf. S. Thomas, Iª IIªᵉ, q. 61, a. 1, 2, 3.

justice, auxquelles correspondent plusieurs préceptes du Décalogue, qui, après nos devoirs envers Dieu, déterminent ceux que nous devons pratiquer envers nos parents et envers toutes les personnes avec qui nous avons des rapports : « le bien d'autrui ne convoiteras. Faux témoignage ne diras, etc. (1)», préceptes auxquels on peut manquer de bien des façons, lorsqu'on oublie pratiquement qu'il ne faut pas faire aux autres ce que nous ne voulons pas qu'on nous fasse à nous-mêmes.

Or on ne pense souvent qu'aux formes inférieures de la justice dite *commutative*, celle qui règle les échanges et défend le vol, la fraude, la calomnie, etc. On ne considère pas assez la *justice distributive* (2), qui préside à la répartition, par l'autorité, des avantages et des charges de la vie sociale entre les divers membres de la société. En vue du bien commun, elle distribue comme il faut à chacun les biens, le travail, les charges, les impôts, les récompenses, les peines; cette distribution doit se faire en proportion des mérites, des vrais besoins et de l'importance des divers membres de la société. — On oublie plus encore une forme supérieure de la justice, qui, elle, vise immédiatement le bien commun de la société et fait établir et observer les justes lois et ordonnances; on l'appelle la *justice légale* (3). Au-dessus d'elle il y a encore *l'équité*, qui est attentive, non seulement à la lettre, mais à l'esprit des lois, et non seulement des lois civiles, mais de toutes celles qui règlent la conduite du chrétien (4).

La vie intérieure doit veiller à l'exercice de ces vertus. Ici aussi la vertu acquise de justice est au service de la

(1) Deutéronome, V, 20, 21.
(2) Cf. S. Thomas, IIa IIae, q. 61, a. 1, 2.
(3) IIa IIae, q. 58, a. 6, 7; q. 60, a. 1, 4m; q. 81, a. 8, ad 1m.
(4) IIa IIae, q. 80, a. 1, ad 3m, ad 5m; q. 120, a. 1 et 2, *De epicheia et aequitate*.

vertu infuse de même nom, un peu comme l'imagination est au service de la raison (1).

La justice commutative et la justice distributive par rapport à la vie intérieure

Ces devoirs de justice apparaissent de façon vive et concrète lorsqu'on pense aux défauts à éviter, car la douleur que l'injustice nous cause nous révèle le prix de la justice. Or, les défauts et les actes contraires à la justice commutative ne sont pas seulement l'homicide, le vol, la fraude, l'usure, les fausses accusations et faux témoignages dans un procès, ce sont aussi les injures par colère, les affronts, blâmes ou reproches injustes aux inférieurs, aux égaux et aux supérieurs; c'est aussi la diffamation, la médisance ou le fait de dire du mal d'autrui sans motif proportionné; c'est l'insinuation secrète par chuchoterie, la moquerie qui diminue l'estime due au prochain (2), c'est l'oubli de cette vérité que le prochain a droit à sa réputation et qu'il en a besoin pour faire le bien, à tel point, dit saint Thomas, que les parfaits doivent, non pas pour eux-mêmes, mais pour le bien à faire aux autres, résister à leurs détracteurs (3).

(1) Iª IIªᵉ, q. 100, a. 12 : « Justitia, sicut aliae virtutes, potest accipi, et *acquisita* et *infusa*, ut ex supra dictis patet (q. 63, a. 4); acquisita quidem causatur ex operibus, sed infusa causatur ab ipso Deo per ejus gratiam. » La justice acquise et ses différentes espèces que nous venons de citer ont été admirablement définies par Aristote, qui a même déterminé à propos du juste milieu la différence du *medium rationis* et du *medium rei* lequel est selon l'égalité dans la justice commutative et selon une proportionnalité dans la justice distributive (cf. *Ethicam*, l. V, ch. III, et S. Thomas, IIª IIªᵉ, q. 61, a. 2). Mais, évidemment, Aristote n'a pas parlé de la justice infuse, qui est éclairée par la lumière surnaturelle de la foi et de la prudence infuse.

(2) Cf. IIª IIªᵉ, q. 73-75 : De detractatione, de sussuratione, de derisione.

(3) IIª IIªᵉ, q. 72, a. 3.

Quand on a manqué, de l'une ou l'autre de ces manières, à la justice commutative, il y a un devoir de *restitution* ou de réparation. C'est ainsi qu'il faut réparer le tort que nous avons pu faire au prochain par des médisances, des insinuations ou des railleries qui montrent que nous ne faisons pas de lui le cas qu'il mérite (1). Il y a de la lâcheté, du reste, à ridiculiser quelqu'un qui ne sait pas se défendre, ou les absents qui ne peuvent pas répondre.

***

Quant au défaut qui s'oppose à la justice distributive, c'est *l'acception de personnes*. On peut bien préférer une personne à une autre et donner gratuitement plus à l'une qu'à l'autre. Mais le péché d'acception de personnes consiste à préférer injustement une personne à une autre, en enlevant à cette dernière quelque chose *qui lui est dû*. Cela est plus grave dans l'ordre des choses spirituelles que dans celui des choses temporelles, par exemple si l'on est plus attentif à la condition extérieure des personnes, à leur richesse, qu'à leurs mérites, et qu'on leur refuse le respect qui leur est dû ou les secours spirituels dont elles ont besoin (2).

Les âmes intérieures doivent être particulièrement attentives à ce point et veiller à ne pas méconnaître les amis de Dieu, les saints que le Seigneur s'est choisis dans les conditions les plus modestes. On est parfois injuste à l'égard de serviteurs de Dieu très patients parce qu'on sait qu'ils ne se plaindront pas et supporteront tout. On le fut ainsi souvent à l'égard de saint Benoît-Joseph Labre, sans voir que ce mendiant portait sous ses haillons

(1) IIa IIae, q. 62.
(2) IIa IIae, q. 63, a. 1, 2 ; Ia IIae, q. 97, a. 4 ; 98, a. 4.

le cœur d'un très grand saint. Au contraire, les âmes clairvoyantes doivent pressentir ou deviner la sainteté qui passe près d'elles, même sous les plus humbles dehors. C'est, du reste, une grande récompense et une grande joie de la découvrir. Ce devait être une grande consolation de constater la sainteté de Benoît-Joseph Labre en voyant de quelle manière il supportait les injures et les coups, lorsque, par exemple, il baisa le caillou qui lui fut jeté et qui fit jaillir son sang.

La justice légale, l'équité et la formation du caractère

Au-dessus de la justice commutative et de la justice distributive, il y a la justice dite légale ou sociale, qui, chez le chrétien, et dans les âmes intérieures, doit avoir une forme élevée. Cette vertu regarde non plus directement les droits des personnes individuelles, mais *le bien commun* de la société, et non pas seulement celui de la société civile, mais celui de cette société spirituelle qu'est l'Église et les divers groupes qui sont en elle. La justice dite légale porte à observer parfaitement les lois ou constitutions de la société à laquelle on appartient. Cette vertu incline le chrétien à *s'instruire* des lois à observer et des directives du Pasteur suprême, de ses encycliques sur les questions actuelles, encycliques dont la lecture et l'étude est souvent négligée, au grand détriment de tous. La justice sociale doit nous donner *le sens du bien commun*; elle combat en nous l'individualisme, qui est une forme de l'égoïsme.

Elle nous dispose à nous dévouer généreusement pour le bien général, dans l'oubli de nous-mêmes et, s'il est nécessaire, à sacrifier notre temps, nos aises ou satisfactions personnelles; autrement nous vivrions du bien commun comme des *parasites*, au lieu de contribuer à le

promouvoir et à le maintenir. Nous recevons beaucoup de la société à laquelle nous appartenons et nous nous devons à elle; autrement nous serions comme le gui qui vit sur le chêne aux dépens de celui-ci. Quelquefois le parasite finit par tuer celui aux dépens duquel il vit, comme les microbes qui sont en nous finissent par nous donner la mort; la société et toute société a ses parasites. Pour réagir contre ce vice (dans lequel on pourrait tomber, en prétendant vivre comme un ermite, et en se désintéressant du bien commun), il faut pratiquer les devoirs de la justice légale et se dévouer au bien général, ne pas oublier sa supériorité. A ce point de vue l'amour de la règle, des lois saintes établies dans l'Église, est une grande vertu qui protège contre bien des désordres (1).

*
* *

Au-dessus enfin de la justice dite légale ou sociale, il y a *l'équité* (2). Celle-ci est attentive non seulement à la lettre de la loi, mais surtout à son esprit, à l'intention du législateur. Comme elle considère surtout *l'esprit des lois*, elle ne les interprète pas avec trop de rigueur, de façon

(1) Lorsque dans les ordres religieux voués à l'apostolat, l'amour de la règle qui existait chez les saints s'est conservé, alors l'esprit de prière a été gardé, alors les études ont été florissantes, faites avec esprit de foi, et la prédication a été féconde. C'est ce qu'on remarque au XIII[e] siècle, à l'époque de S. Dominique et de S. François, de S. Thomas, de S. Bonaventure, de S. Albert le Grand. Lorsque, au XIV[e], la règle a été négligée, l'esprit de prière s'est affaibli, les études aussi, et le ministère a été stérilisé Il a fallu que le Seigneur envoyât de nouveau des saints pour ramener à la ferveur première.

C'est que la vie morale et spirituelle est un ensemble et une harmonie de qualités soit acquises, soit infuses, et lorsqu'on commence à se rechercher soi-même par égoïsme, la pensée ne tarde pas à descendre au niveau de la vie, et le zèle apostolique disparaît.

(2) Cf. II[a] II[ae], q. 120, a. 1 et 2. L'équité est aussi appelée en latin épicheia, du grec επὶ δὶκαιον, au-dessus de la simple justice.

mécanique et matérielle, mais avec un sens supérieur, surtout en certaines circonstances spéciales, où, selon l'intention du législateur, il ne conviendrait pas d'appliquer la loi à la lettre, car alors se vérifierait l'adage : « *summum jus est summa injuria* », le droit strict dans toute sa rigueur serait alors une injustice et une injure, car on ne tiendrait pas compte des circonstances exceptionnelles, particulièrement difficiles et affligeantes où quelqu'un se trouve placé (1).

L'équité, qui préserve du pharisaïsme et du formalisme juridique de bien des juristes, est ainsi la forme la plus élevée de la justice, elle est plus conforme à la sagesse et à un grand bon sens qu'à la loi écrite (2). Elle vise, au-delà du texte des lois, les exigences réelles du bien général et porte à traiter les hommes avec le respect dû à la dignité humaine; c'est un grand point, dont on ne saisit l'importance qu'en avançant en âge. L'équité est une grande

(1) Le législateur considère ce qui arrive dans la majorité des cas; c'est ainsi qu'il formule la loi, qui cependant en certain cas ne saurait être appliquée, dit saint Thomas, *ibidem*. Par exemple, tout dépôt doit être rendu à son propriétaire, il ne convient cependant pas de rendre une épée ou toute autre arme à un homme furieux, même s'il l'exige, car il est facile de prévoir qu'il en fera mauvais usage. De même si quelqu'un redemandait un dépôt d'argent, pour s'en servir contre le bien commun de la patrie. En ces cas et d'autres semblables, il serait mal de suivre la loi écrite, le bon sens le dit. Une justice supérieure dépasse ici la loi écrite. Et alors on ne juge pas de la loi, mais seulement d'une de ses applications particulières. Cf. *ibidem*, a. 1, corp. et ad 2m. Par exemple si l'on vous prie de porter à quelqu'un une lettre qui ne peut que le pervertir, vous pouvez et devez éviter de la lui remettre, et vous pouvez même être obligé d'empêcher la continuation du mal qui pourrait ainsi se faire.

(2) IIa IIae, q. 120, a. 2 : « Epicheia est pars subjectiva justitiae et de ea justitia dicitur per prius, quam de legali : nam legalis justitia dirigitur secundum epicheiam. Unde epicheia est quasi superior regula humanorum actuum. »

Cf. D. Lallement, *Principes catholiques d'action civique*, Paris, 1935, pp. 54-55.

vertu, d'où l'expression : il est juste et équitable de faire ceci, par exemple de pratiquer la bienveillance à l'égard d'un ennemi mourant, à l'égard de prisonniers de guerre blessés et qui ont besoin de secours. L'équité a ainsi quelque ressemblance avec la charité qui lui est encore supérieure.

***

Si l'on était attentif à ces quatre espèces de justice qu'il faut pratiquer, on éviterait beaucoup de conflits entre les personnes, entre les classes, entre les divers groupes qui doivent travailler à une même œuvre, sous le gouvernement de Dieu. Ces vertus, subordonnées à la charité, augmenteraient aussi considérablement la force de notre volonté ; en la sortant de l'égoïsme, en la rectifiant, elles décupleraient ses énergies et plus encore. C'est à considérer pour *l'éducation chrétienne du caractère*, qui doit arriver à dominer le tempérament physique et qui doit le marquer à l'effigie de la raison éclairée par la foi. De fait, *les vertus acquises* font descendre jusque dans le fond de notre volonté la rectitude de la droite raison, et *les vertus infuses*, la rectitude de la foi et la vie même de la grâce, participation de la vie intime de Dieu.

Justice et charité

En connaissant mieux ainsi l'élévation de la justice sous ses différentes formes, on verrait davantage ses rapports avec la charité, qui doit la vivifier d'en haut.

Ces deux vertus ont ceci de commun qu'elles règlent les bons rapports avec les personnes. Mais elles diffèrent l'une de l'autre : la justice nous prescrit *de donner à chacun ce qui lui est dû* et de le laisser user de son *droit*. La charité est la vertu par laquelle nous aimons Dieu par

dessus tout et, *pour l'amour de Dieu, notre prochain comme nous-mêmes*. Elle dépasse donc de beaucoup le respect du *droit des autres,* pour nous faire traiter les autres personnes humaines comme des frères en Jésus-Christ, que nous aimons comme *d'autres nous-mêmes* dans l'amour de Dieu (1).

Bref, comme le montre bien saint Thomas, la justice regarde le prochain comme *une autre* personne, en tant qu'autre, la charité le regarde comme *un autre nous-même*. La justice respecte le droit d'autrui, la charité donne au-delà de ces droits par amour de Dieu et de l'enfant de Dieu. Pardonner veut dire donner au-delà.

On s'explique ainsi que, comme le dit saint Thomas, « *la paix* (qui est la tranquillité de l'ordre dans l'union des volontés) *est l'œuvre de la justice, d'une manière indirecte*, en ce sens que la justice écarte les obstacles à la paix (tels que les torts, les dommages). Mais *la paix est directement l'œuvre de la charité*, parce que, de sa nature propre, la charité produit la paix. L'amour est en effet une *force unitive*; et la paix est l'union des cœurs et des volontés (2) ».

Les vertus annexes à la justice dans la vie chrétienne

La justice, ainsi vivifiée par la charité, s'accompagne de plusieurs autres vertus qui lui ressemblent. Parmi elles, il y en a même une qui lui est supérieure, c'est la vertu de *religion*, qui rend à Dieu le culte qui lui est dû, culte intérieur et extérieur, dévotion (ou promptitude de

(1) Cf. LÉON XIII, *Encycl. Graves*, VI, 214 (édit. de la Bonne Presse), et D. LALLEMENT, *op. cit.*, p. 54.

(2) IIª IIªᵉ, q. 29, a. 3, ad 3ᵐ. *Item*, Pie XI, *Encyclica Ubi arcano*, I, 156.

la volonté au service de Dieu), prière, sacrifice d'adoration, de réparation, de supplication, d'action de grâces. Cette vertu s'oppose à l'irréligion ou impiété et aussi à la superstition. Elle nous rappelle en même temps le culte de dulie dû aux saints et celui d'hyperdulie dû à la Mère de Dieu. La religion vient ainsi au-dessous des vertus théologales. A la religion doit s'unir la *pénitence*, pour réparer l'offense faite à Dieu.

A la justice se rattachent aussi la *piété filiale* envers les parents et envers la patrie, *le respect* dû au mérite, à l'âge, à la dignité des personnes, *l'obéissance* aux supérieurs, *la reconnaissance* pour les bienfaits reçus, la vigilance à *punir justement* quand il le faut, tout en usant aussi de clémence, enfin *la véracité* dans les paroles et dans la manière d'être et d'agir. Cette véracité, qui est une vertu, est différente de la franchise, simple inclination de tempérament, qui frise parfois l'insolence et qui oublie que toute vérité n'est pas bonne à dire.

La justice nous rappelle qu'à côté du droit strict il y a *les droits et les devoirs de l'amitié* (*jus amicabile*), par rapport à ceux qui nous sont plus intimement unis. Il y la aussi, à l'égard des personnes en général, les devoirs de *l'amabilité* qui s'oppose à l'adulation et au litige ou contestation inutile. Il y a enfin ceux de la *libéralité* qui évite à la fois l'avarice et la prodigalité.

Tout cela est fort important dans la conduite de la vie, et parfois les personnes qui se donnent à la piété n'y pensent pas assez, elles prennent un peu trop des airs d'ermite, d'une façon plus égoïste que vertueuse. Il arrive même que, sous prétexte de charité, par un zèle amer, nous manquons à la charité et à la justice par jugement téméraire, médisance, insinuation contre le prochain.

Si, au contraire, on pratiquait généreusement les vertus dont nous venons de parler, la volonté serait grandement rectifiée et fortifiée, mieux disposée à vivre des

vertus plus hautes encore d'espérance et de charité, qui doivent nous unir à Dieu et nous conserver cette union au milieu des circonstances variées de l'existence, au milieu même des plus pénibles et des plus imprévues. Se montrer chrétien jusque dans les moindres actes de la vie, là est le vrai bonheur de celui qui marche à la suite de Notre-Seigneur.

Saint Thomas a décrit les vertus cardinales infuses à leur degré éminent lorsqu'il a dit : « La prudence méprise alors toutes les choses du monde pour la contemplation des choses divines; elle dirige toutes les pensées de l'âme vers Dieu. La tempérance abandonne, autant que la nature le peut supporter, ce qu'exige le corps. La force empêche l'âme de s'effrayer devant la mort et devant l'inconnu des choses supérieures. La justice enfin porte à entrer pleinement dans cette voie toute divine (1). » Ce sont là les *virtutes purgatoriae*, les vertus purifiantes; plus haut encore, selon saint Thomas (2), sont les vertus de l'âme pleinement purifiée « *virtutes jam purgati animi*, celle des grands saints ici-bas et des bienheureux au ciel ».

On voit par là la grandeur de la vertu de justice, seconde vertu cardinale. Elle est supérieure à la force, à la tempérance et même à la virginité.

Souvent, ce mot de justice n'est plus pour certains qu'un mot vide de sens; alors l'injustice qu'il faut parfois subir rappelle le prix de la justice, sa valeur réelle. Ce grand réalisme apparaît surtout dans la béatitude évangélique : « *Bienheureux ceux qui ont faim et soif de justice, car ils seront rassasiés.* » Il s'agit ici de la justice au sens le plus élevé et qui contient éminemment tout ce que nous venons de dire.

(1) Iª IIªᵉ, q. 61, a. 5. — (2) *Ibidem.*

CHAPITRE X

Patience et douceur

« *In patientia vestra possidebitis animas vestras*. Par votre patience vous posséderez et sauverez vos âmes. »
(Luc., xxi, 19.)

Dans les temps difficiles que nous avons à traverser, il faut se rappeler ce que Notre-Seigneur nous a dit de la vertu de force, nécessaire pour n'être effrayé par aucune menace, et n'être arrêté par aucun obstacle sur la voie du salut. Nous voudrions ici parler surtout de la vertu de patience, qui est la forme la plus fréquente sous laquelle s'exerce la force d'âme dans les contrariétés de la vie. Elle doit être unie chez le chrétien à la douceur, et de telle façon que ceux qui sont naturellement doux apprennent à devenir forts, et que ceux qui sont naturellement inclinés à la vertu de force deviennent des doux au sens de la béatitude évangélique : *beati mites*. Ainsi les uns et les autres monteront vers le même sommet, quoique par des versants différents.

Pour bien entendre cet enseignement, nous parlerons ici d'abord de la vertu de patience, puis de celle de douceur, toutes deux au service de la charité.

La patience et la longanimité, cariatides de la vie intérieure

Caritas patiens est.

La patience, dit saint Thomas (1), est une vertu qui se rattache à la vertu de force et qui empêche de s'éloigner de la droite raison éclairée par la foi, en succombant aux difficultés et à la tristesse. Elle fait supporter les maux de la vie avec égalité d'âme, dit saint Augustin (2), sans se laisser troubler par les contrariétés. *L'impatient, si violent soit-il, est un faible*; lorsqu'il murmure en élevant la voix, en réalité il succombe au point de vue moral. Au contraire, le patient supporte un mal inévitable pour rester dans le droit chemin, pour continuer son ascension vers Dieu. Quant à ceux qui supportent l'adversité pour arriver à ce que désire leur orgueil, il n'ont de la vertu de patience que le simulacre, qui n'est autre que la dureté.

Par cette vertu l'âme se possède vraiment, au-dessus des fluctuations de la sensibilité déprimée par la tristesse (3). Les martyrs sont au plus haut degré maîtres d'eux-mêmes et libres. Dans la patience se retrouve quelque chose de l'acte principal de la vertu de force : *supporter les choses pénibles sans défaillir*. Il est plus difficile et plus méritoire, dit saint Thomas, de supporter longtemps ce qui contrarie vivement la nature que d'attaquer un adversaire dans un moment d'enthousiasme (4).

(1) IIª IIªᵉ, q. 136, a. 1.
(2) *De Patientia*, ch. II.
(3) « *In patientia vestra possidebitis animas vestras.* Par votre constance vous sauverez vos âmes » (Luc, XXI, 19).
(4) Comme le dit saint Thomas, IIª IIªᵉ, q. 123, a. 6, 1ᵐ, *sustinere est*

Il est plus difficile pour le soldat de tenir longtemps sous les balles dans une tranchée humide et froide que de prendre part un moment à une attaque avec toute l'ardeur de son tempérament. Or, si la vertu de force supporte les coups qui peuvent donner la mort, comme on le voit chez le soldat qui meurt pour son pays et plus encore chez le martyr qui meurt pour la foi, la vertu de patience supporte sans faiblir les contrariétés de la vie (1).

Ainsi elle est la gardienne d'autres vertus; elle les protège contre les désordres que causerait l'impatience; elle est comme un contrefort de l'édifice spirituel.

L'américanisme, il y a quelques années, a parlé avec un certain dédain des vertus dites passives, de patience, d'humilité, d'obéissance; un bon écrivain lui répondit qu'elles sont comme les cariatides de la vie morale et spirituelle.

Pour avoir la patience comme une solide vertu, il faut être en état de grâce, avoir la charité, qui préfère Dieu à tout, coûte que coûte. C'est pourquoi saint Paul dit : *la charité est patiente* (I Cor., XIII, 4).

***

Si les contrariétés de la vie durent longtemps et sans interruption, comme il arrive chez une personne qui doit vivre avec quelqu'un qui ne cesse de lui créer des ennuis, alors il faut une vertu spéciale qui ressemble à la patience

difficilius quam aggredi, supporter est plus difficile qu'attaquer : 1° parce que celui qui supporte doit déjà lutter contre celui qui s'estime plus fort que lui; 2° il souffre déjà, tandis que celui qui attaque ne souffre pas encore et espère échapper au mal; 3° supporter demande un long exercice de la vertu de force, tandis qu'on peut attaquer par un mouvement d'un instant.

(1) IIª IIªᵉ, q. 136, a. 4.

et qui s'appelle *la longanimité*, à raison de la longueur de l'épreuve, à cause de la durée de la souffrance, des insultes, de tout ce qu'il faut supporter pendant des mois et des années.

Comme le remarque saint François de Sales (1), la patience nous fait conserver l'égalité d'esprit parmi l'inégalité des divers accidents de cette vie mortelle. « Ressouvenez-vous souvent, dit-il (2), que Notre-Seigneur nous a sauvés en souffrant et en endurant; et que, de même, nous devons faire notre salut par les souffrances et afflictions, endurant les injures, les contradictions et déplaisirs avec le plus de douceur qu'il nous sera possible... Il y en a qui ne veulent souffrir, sinon les tribulations qui sont honorables, comme par exemple d'être blessé à la guerre...; et ceux-ci n'aiment pas la tribulation, mais l'honneur qu'elle apporte. Le vrai patient et serviteur de Dieu supporte également les tribulations conjointes à l'ignominie d'être repris, accusé et maltraité (même) par les gens de bien, par les amis, par les parents... Les contradictions qui viennent des gens de bien sont bien plus insupportables que les autres; et cela néanmoins arrive fort souvent. »

Pour pratiquer cette vertu d'une façon non pas stoïque, mais chrétienne, il faut se rappeler souvent la patience du Sauveur sur la croix, qui surpasse les pensées humaines; il a supporté par amour pour nous les pires souffrances physiques, unies aux souffrances morales, qui lui venaient de l'acharnement des prêtres de la synagogue, de l'abandon de son peuple, de l'ingratitude des siens, de la malédiction divine due au péché, qu'il a voulu porter à notre place comme victime volontaire. Que cette

(1) *Introd. à la vie dévote*, IIIe P., ch. III. De la patience. — (2) *Ibidem*.

patience du Sauveur garde nos âmes selon cette parole de saint Paul : « Que le Seigneur dirige vos cœurs dans l'amour de Dieu et la patience du Christ (II Thess., III, 5). Cette patience, comme le dit un proverbe allemand, porte des roses et finit par tout obtenir. « Geduld bringt rosen ».

Lorsqu'on doit pratiquer cette vertu en des épreuves prolongées, il faut se rappeler ce que disent les saints : les souffrances bien supportées sont comme les matériaux qui composent l'édifice de notre salut. Elles sont le partage des enfants de Dieu en cette vie et *un signe de prédestination* ; « il faut passer par beaucoup de tribulations pour entrer dans le royaume de Dieu », est-il dit dans les Actes des Apôtres, XIV, 21. Il faut savoir souffrir tranquillement, sans trop se plaindre. Ceux qui participent le plus aux souffrances de Jésus-Christ seront plus glorifiés avec lui (1). Quelquefois il suffit d'un acte de grande patience avant la mort, c'est le cas de bien des mourants réconciliés avec Dieu quelques jours ou quelques heures avant leur dernier soupir.

La douceur surnaturelle et ses fruits

Caritas benigna est.

La douceur ou mansuétude doit accompagner la patience, elle en diffère en ceci qu'elle a pour effet spécial, non pas de supporter les contrariétés de la vie, mais de *refréner les mouvements désordonnés de colère* (2).

(1) Cf. A. de Boissieu, O. P., *La patience chez les saints* (Éditions de « La Vie Spirituelle »).
(2) Cf. saint Thomas, IIa IIae, q. 157, a. 1 et 2.

La douceur qui est une vertu diffère de la douceur de tempérament en ce qu'elle impose en des circonstances très différentes la rectitude de la raison éclairée par la foi à la sensibilité plus ou moins troublée par la colère. Cette vertu est très supérieure à la douceur de tempérament comme la vertu de chasteté à cette louable inclination naturelle appelée pudeur; de même encore la vertu de miséricorde est supérieure à la pitié sensible. La douceur de tempérament s'exerce facilement à l'égard de ceux qui nous plaisent, et s'accompagne assez souvent d'aigreur à l'égard des autres. La douceur qui est une vertu écarte à l'égard de tous, et dans les circonstances les plus variées, cette aigreur, cette amertume. De plus, dans une juste sévérité, parfois nécessaire, elle met une note de calme, comme la clémence adoucit le châtiment mérité. La douceur, comme la tempérance, à laquelle elle se rattache, est amie de la modération ou de la mesure qui fait descendre dans la sensibilité plus ou moins troublée la lumière de la raison et celle de la grâce (1). C'est ce qui se remarque chez les vrais martyrs.

*
* *

La douceur ainsi conçue doit régner non pas seulement dans nos paroles et nos manières, mais aussi dans notre cœur, sans cela elle n'est qu'un artifice. Comme le remarque saint François de Sales, lorsqu'elle s'inspire d'un motif surnaturel et lorsqu'on la pratique, même à l'égard de ceux qui sont aigres, la douceur est *la fleur de la cha-*

(1) *La douceur acquise* y fait descendre la lumière de la raison, *la douceur infuse* celle de la grâce. Les deux s'exercent en même temps chez le juste, car l'acquise est au service de l'infuse, comme chez l'artiste l'agilité de la main est au service de son art, ou l'imagination au service de l'intelligence.

rité. « *Caritas benigna est* », la charité est douce, dit saint Paul. La fleur dans une plante est la partie visible la plus belle, celle qui attire le plus le regard, et malgré sa fragilité elle a un rôle très important, elle protège le fruit qui se forme en elle.

De même la douceur est ce qu'il y a de plus visible et de plus agréable dans la pratique de la charité; elle en fait le charme. Elle apparaît dans le regard, le sourire, la tenue, les formes du langage; elle double le prix du service rendu. Et puis elle protège les fruits de la charité et du zèle : elle fait passer les conseils et même les reproches. On a beau avoir du zèle pour le prochain, si l'on n'est pas doux, on ne paraît pas l'aimer, et l'on perd le bénéfice de ses bonnes intentions, car on paraît parler par passion plutôt que par raison et sagesse, et dès lors on n'aboutit à rien.

La douceur est particulièrement méritoire lorsqu'on la pratique à l'égard de ceux qui nous font souffrir; alors elle ne peut être que surnaturelle, sans mélange de vaine sensibilité; elle vient de Dieu et touche parfois profondément le prochain qui, sans raison, s'irritait contre nous. Rappelons-nous que la prière de saint Étienne appela la grâce sur l'âme de Paul, qui gardait les vêtements de ceux qui lapidaient le premier martyr. La douceur désarme les violents.

Saint François de Sales (1), qui aime les analogies prises dans l'histoire naturelle, remarque : « Rien ne calme plus l'éléphant corroucé que la vue d'un agnelet, et rien ne rompt si aisément la force des canonnades que la laine. » Ainsi parfois la douceur chrétienne, qui porte à présenter la joue droite quand on est frappé sur la gauche, désarme celui qui est irrité. Il est lui-même le roseau à demi brisé;

(1) *Introd. à la vie dévote*, IIIᵉ P., ch. VIII.

si on lui répond sur le même ton, on le brise tout à fait; si on lui répond avec douceur, peu à peu il revit.

Saint François de Sales dit aussi : « Il vaut mieux faire des pénitents par la douceur que des hypocrites par la sévérité. » Dans ses lettres il revient constamment à des avis de ce genre : « Prenez garde à bien pratiquer l'humble douceur que vous devez à tout le monde; car c'est la vertu des vertus que Notre-Seigneur nous a tant recommandée (1); et s'il vous arrive d'y contrevenir, ne vous troublez point; mais avec toute confiance, remettez-vous sur pied pour marcher derechef en paix et douceur comme auparavant. » Tout le monde sait que l'évêque de Genève aimait à dire qu'on prend plus de mouches avec du miel qu'avec du vinaigre.

Il faut du zèle, mais un zèle patient et doux.

On doit par suite éviter *le zèle amer*, qui sermonne à tort et à travers, et qui a fait échouer bien des réformes dans les ordres religieux. C'est contre ce zèle amer, qui n'est pas inspiré par la charité, mais par l'orgueil, que saint Jean de la Croix disait : « *Là où il n'y a pas assez d'amour, mettez-y de l'amour et vous recueillerez l'amour* (2). »

Il faut noter aussi que la mansuétude, dont il est parlé dans *la béatitude des doux*, correspond, comme le disent saint Augustin et saint Thomas, au *don de piété* (3). Celui-

(1) Saint François de Sales parle ainsi car il considère ici la douceur comme une forme de la charité, qui est la plus haute des vertus.

(2) Voir sur ce point ce que fit une fille spirituelle de saint François de Sales, Louise de Ballon, qui réforma les Bernardines et fonda au moins dix-sept couvents en France et en Savoie. Cf. *Louyse de Ballon*, par Myriam de G. (Desclée de Brouwer, 1935), où est longuement exposée l'œuvre de cette Vénérable et sa doctrine, qui fait souvent penser à celle de saint Jean de la Croix. Sa maxime était : « Tout faire en esprit d'oraison. »

(3) *De Sermone Domini in monte*, ch. IV.

ci, en effet, nous inspire une affection toute filiale envers Dieu, il nous le fait considérer de plus en plus comme un Père très aimant, et il nous fait voir par suite dans les hommes, non pas des étrangers, des indifférents ou des rivaux, mais des frères, c'est-à-dire des enfants de notre Père commun (1). Ce don de piété nous fait dire plus profondément, pour nous et pour les autres : « Notre Père qui êtes aux cieux, que votre nom soit sanctifié, que votre règne arrive... » Nous désirons que le règne de Dieu arrive profondément en nous et en nos frères, et ce désir apporte à notre âme une grande douceur surnaturelle, qui rayonne sur le prochain; vraiment cette douceur, unie à ce don du Saint-Esprit, est comme la fleur de la charité.

*
* *

Pour bien pratiquer cette vertu, il faut la considérer en Notre-Seigneur. En lui, elle est manifestement une douceur surnaturelle, qui provient du zèle pour le salut des âmes; au lieu de l'amoindrir, elle protège ses fruits.

Isaïe avait annoncé le Sauveur en disant : « Sa voix ne sera pas entendue au dehors; il n'achèvera pas de briser le roseau à demi rompu, il n'éteindra pas la mèche qui fume encore » (Is., XLII, 3). Il dit à Pierre : « Il faut pardonner septante fois sept fois, c'est-à-dire toujours » (Matth., XVIII, 22). Il a voulu être appelé « l'Agneau de Dieu qui efface les péchés du monde » (Jean, I, 29). Le Saint-Esprit à son baptême est descendu sur sa tête sous la forme d'une colombe, autre symbole de la douceur (Luc, III, 22). Enfin, sur la croix, il a pardonné à ses bourreaux en priant pour eux; c'est le sourire de la dou-

(1) IIa IIae, q. 122, a. 2.

ceur dans l'acte suprême de la force : le sourire du crucifié est ici-bas la plus haute expression de la bonté.

Souvent les martyrs, imitant Jésus, comme saint Étienne pendant qu'on le lapidait, ont prié pour leurs bourreaux; cette très grande douceur surnaturelle est un des signes par lesquels on peut distinguer les vrais et les faux martyrs. Les faux martyrs meurent pour leurs propres idées ou opinions et se raidissent par orgueil contre la souffrance; ils peuvent y être aidés par l'esprit du mal; on ne voit pas en eux *la connexion ou l'harmonie des vertus en apparence les plus opposées*; on ne voit pas que leur force, qui est raideur, s'accompagne de mansuétude. Au contraire, les vrais martyrs pratiquent la douceur même à l'égard de leurs bourreaux, et souvent ils prient pour eux, à l'exemple de Jésus. Oublier ses propres souffrances pour penser ainsi au salut des persécuteurs, au bien de leur âme, est un signe de la plus haute charité et de toutes les vertus qui s'harmonisent en elle.

*
* *

Pratiquement, demandons souvent à Notre-Seigneur cette vertu de mansuétude unie à l'humilité du cœur; demandons-la-lui au moment de la communion, en ce contact intime de notre âme avec la sienne, de notre intelligence et de notre cœur avec son intelligence éclairée par la lumière de gloire et son cœur débordant de charité. Demandons-la-lui par une communion spirituelle fréquemment renouvelée, et, dès que l'occasion s'en présente, pratiquons effectivement et généreusement ces vertus.

Alors nous verrons se réaliser la parole du Maître : « Recevez ma doctrine, car je suis doux et humble de cœur, et *vous trouverez le repos de vos âmes* » (Matth., XI, 29). Nous trouverons le repos de nos âmes. Il faut en

faire l'expérience dans un moment de trouble et d'ennui; faisons alors un acte plus profond d'humilité et de douceur, en pardonnant tout à fait à ceux qui nous ont offensés ou blessés, et nous verrons combien le Seigneur dit vrai. Notre âme se mettra ainsi à sa vraie place par rapport à Dieu et au prochain; avec le secours de la grâce, elle se remettra profondément dans l'ordre et elle retrouvera la tranquillité de l'ordre, sinon la joie, du moins la paix intérieure d'une conscience droite unie à Dieu. On trouvera ainsi la paix dans l'amour, non pas celle que le monde peut donner, mais celle qui vient de Dieu. La paix que donne le monde est tout extérieure, c'est la paix avec l'esprit du monde, avec les ennemis de Dieu, avec nos mauvaises inclinations, et c'est par suite la division intérieure avec les bons et avec nous-même, c'est la mort de l'âme; s'il y a là quelque tranquillité apparente, c'est celle de la mort, qui cache la décomposition et la corruption.

La paix que donne le Seigneur est surtout intérieure, et nous ne pouvons pas l'avoir sans une guerre incessante contre nos passions déréglées, contre notre orgueil et nos convoitises, contre l'esprit du monde et contre le démon. C'est pourquoi Notre-Seigneur, qui nous apporte la paix intérieure, a dit aussi : « Je suis venu apporter, non la paix, mais le glaive » (Matth., x, 34). Comment, en effet, être humble et doux avec tous sans se faire violence. Alors la guerre est la frontière de l'âme, tandis que la paix est au cœur du pays. On expérimente que, malgré les exigences de son amour, « le joug du Seigneur est doux et son fardeau est léger ». Le poids de son fardeau diminue avec le progrès de la patience, de l'humilité et de la douceur, qui sont pour ainsi dire des formes de l'amour de Dieu et du prochain au sens où saint Paul a dit (I Cor., xiii, 4) : « La charité est patiente, elle est bonne; la charité n'est pas envieuse; la charité n'est point inconsidérée, elle ne s'enfle pas d'orgueil..., elle ne s'irrite point; elle ne

tient pas compte du mal..., elle se réjouit de la vérité; elle excuse tout, elle croit tout, elle espère tout, elle supporte tout. La charité ne passera jamais. » C'est vraiment la vie éternelle commencée comme un prélude de la béatitude qui ne finit pas (1).

(1) La douceur surnaturelle dispose à la contemplation. Il faut rappeler à ce sujet cette juste remarque : « *La certitude d'avoir raison n'empêche pas la douceur des mots. Il y a un orgueil dans les manières violentes de dire le vrai. Et cela nuit singulièrement aux thèses qu'on soutient* » (René Bazin). — Ce qui éloigne plus encore de la contemplation, c'est de trop se placer au point de vue de l'*utile*, pas assez à celui de l'*honnête*; c'est pourtant ce que font tant d'hommes d'États, et tant de nations qui entrent en conflit les unes avec les autres, parce que chacune veut considérer les choses « *de son point de vue* », c'est-à-dire de celui de son intérêt propre, et non pas du point de vue général et supérieur, qui unirait, tandis que les intérêts terrestres divisent.

CHAPITRE XI

Le prix de la chasteté et sa fécondité spirituelle

Après avoir parlé de la prudence, de la justice, de la force et de la patience unies à la douceur, il faut considérer ce que doit être en nous la tempérance, surtout sous la forme où il importe le plus de la pratiquer, nous voulons dire sous celle de la chasteté, qui correspond à la béatitude : « Bienheureux les cœurs purs ».

Nous voudrions d'abord considérer cette vertu de la manière la plus générale, comme elle doit se pratiquer en toute condition ou genre de vie, y compris le mariage chrétien.

Pour procéder avec ordre, nous parlerons du prix de cette vertu, du motif qui doit l'inspirer; nous verrons ensuite quelle est sa fécondité spirituelle, surtout lorsqu'on la pratique sous sa forme la plus élevée, qui est la virginité (1).

(1) Matth., XIX, 12 : Jésus dit : « *Que celui qui peut comprendre* (ce conseil de la virginité) *comprenne.* » Le Concile de Trente, sess. XXIV, can. 10 (Denz. 981), a défini contre Luther que l'état de virginité ou de chasteté absoluè consacrée à Dieu est supérieur à l'état conjugal. Saint Paul l'avait dit nettement, I Cor., VII, 25, 38, 40 : « *Pour ce qui est des vierges*, je n'ai pas de commandement du Seigneur, mais *je donne un conseil*, comme ayant reçu du Seigneur la grâce d'être fidèle. Je pense donc, à cause des difficultés présentes, qu'il est bon d'être ainsi... Si

Le motif qui doit inspirer la chasteté

La chasteté, dit saint Thomas, n'est pas seulement cette louable disposition naturelle qu'on appelle la pudeur; celle-ci est une heureuse inclination, craintive de sa nature, qui, par la crainte même qu'elle a du mal, protège contre les désordres de la convoitise. La pudeur, si louable soit-elle, n'est pas une vertu, c'est seulement une bonne disposition naturelle. La chasteté, elle, est une vertu, et, comme le nom de vertu l'indique, c'est une force. La vertu acquise de chasteté telle qu'elle apparut chez les vestales fait descendre dans la sensibilité parfois troublée, bouleversée, la *lumière de la droite raison.* Quant à la chasteté infuse reçue au baptême, elle y fait descendre *la lumière de la grâce*, et elle se sert de la chasteté acquise, un peu comme notre intelligence se sert de notre imagination; elles s'exercent ensemble; la chasteté acquise est ainsi au service de la chasteté infuse (1). La virginité, elle, est une vertu supérieure encore, car elle offre à Dieu pour toute la vie l'intégrité du corps et du cœur, qu'elle lui consacre; elle ressemble à la simple chasteté, dit saint Thomas, comme la munificence ressemble à la libéralité, car elle offre à Dieu un don splendide, l'intégrité absolue (2). Elle donne à l'Église, disent saint Cyprien et saint

pourtant tu t'es marié, tu n'as pas péché, et si la vierge s'est mariée, elle n'a pas péché; mais ces personnes auront les afflictions de la chair, et moi je voudrais vous les épargner... Celui qui n'est pas marié a souci des choses du Seigneur, il cherche à plaire au Seigneur; celui qui est marié a souci des choses du monde, il cherche à plaire à sa femme, et il est partagé. De même la femme qui est mariée... Si son mari vient à mourir, elle est libre de se remarier... Elle est plus heureuse néanmoins si elle demeure comme elle est. »

(1) Cf. S. Thomas, IIª IIªᵉ, q. 151, a. 1, 2, 3.

(2) IIª IIªᵉ, q. 152, a. 3 et ad 5ᵐ, a. 5.

Ambroise, une particulière splendeur (1) et contribue à lui donner l'éclat de la note de sainteté, pour la distinguer des sectes qui ont renoncé aux conseils évangéliques.

Le prix de la chasteté, qu'il s'agisse de celle des vierges, de celle des veuves, ou de la chasteté conjugale, apparaît d'abord par le contraste des désordres qui proviennent de la concupiscence de la chair, désordres qui souvent entraînent le divorce, le déshonneur d'une famille, le malheur des époux et de leurs enfants. Il suffit de se rappeler le divorce du roi Henri VIII d'Angleterre, qui entraîna presque tout ce pays dans le schisme, puis dans l'hérésie.

Notre-Seigneur, pour nous préserver de pareils égarements, a dit à tous : « *Si ton œil droit est pour toi une occasion de chute, arrache-le... ta main, coupe-la; il vaut mieux pour toi qu'un seul de tes membres périsse et que ton corps tout entier ne soit pas jeté dans la géhenne* » (Matth., v, 29-30).

La chasteté se perd, en effet, par les sens extérieurs, par les pensées, par les désirs du cœur. Elle n'admet aucune sorte de volupté qui soit défendue. Elle retranche même les délectations inutiles, quoique permises. Elle porte à vivre dans le détachement à leur égard.

⁂

Le motif qui doit l'inspirer est l'amour de Dieu. La chasteté du cœur et du corps est, en effet, le renoncement à toute affection illicite par amour de Dieu. Elle empêche la vie du cœur de descendre, pour que celle-ci s'élève vers Dieu comme une vive flamme, toujours plus pure et plus ardente.

(1) Cf. *Ibidem.*

La chasteté du corps est comme l'écorce de celle du cœur, qui est la plus précieuse.

Pour garder cette vertu il faut donc se tenir toujours spirituellement proche de Jésus crucifié, comme le dit saint François de Sales (1). Cela n'est pas possible sans une *double mortification* : d'un côté celle *du corps et des sens*, surtout dès qu'il y a un danger, et de l'autre *celle du cœur*, en s'interdisant toute affection désordonnée. Celle-ci deviendrait non seulement inutile, mais nuisible, et nous ferait glisser sur une pente périlleuse. La descente n'est que trop facile; elle peut s'accentuer, s'accélérer plus qu'on ne l'avait prévu, et il est ensuite bien difficile de remonter. On se forge parfois des chaînes qu'on n'a pas ensuite le courage de briser. On finit par dire dans le monde : « L'amour humain, s'il est sincère, a des droits indéniables. » A quoi il faut répondre : « Il ne saurait avoir des droits contre l'amour dû à Dieu, souverain bien, et source de tout amour, vraiment généreux. »

L'*Imitation de Jésus-Christ*, I, ch. VI, à propos des affections déréglées, nous dit : « Dès que l'homme commence à désirer quelque chose de façon désordonnée, il devient inquiet... C'est en résistant aux passions, et non en leur cédant, qu'on trouve la véritable paix du cœur. Elle est le partage de l'homme fervent et spirituel. » On lit dans le même ouvrage, l. II, ch. VIII : qu'une trop grande familiarité avec les personnes fait perdre l'intimité de Notre-Seigneur. Il y est dit : « Qui perd Jésus, perd beaucoup plus que s'il perdait le monde entier. Qui le trouve, trouve un trésor immense, au-dessus de tout bien...

(1) *Introduction à la vie dévote*, IIIe P., ch. XIII. *Ibidem*, ch. XII, il dit : « Il est plustost fait d'esviter la colère que de la régler : aussi est-il plus aysé de se garder tout à fait des voluptés charnelles, que de garder la modération en icelles. »

Aimez en lui et à cause de lui vos amis et vos ennemis, et priez-le pour tous, afin que tous le connaissent et l'aiment. » C'est ce qui est dit aussi dans l'hymme *Jesu, dulcis memoria :*

Jesu spes pœnitentibus *Quam pius es petentibus!*	Jésus, espoir des pénitents, Que vous êtes tendre pour ceux qui vous prient,
Quam bonus te quœrentibus! *Sed quid invenientibus!*	bon pour ceux qui vous cherchent, mais que n'êtes-vous pas pour ceux qui vous trouvent,

Pour arriver à cette intimité du Christ, il faut être humble et avoir le cœur pur, il faut, dit quelque part saint François de Sales, pratiquer constamment l'humilité et la chasteté, et, s'il est possible, ne les nommer jamais ou bien rarement.

Fécondité spirituelle de cette vertu

La chasteté pratiquée en sa perfection nous fait vivre dans une chair mortelle une vie spirituelle qui est comme le prélude de celle de l'éternité. Elle rend l'homme en quelque manière semblable à l'ange, elle le dégage de la matière. Elle a même pour effet de rendre notre corps de plus en plus semblable à l'âme, et l'âme de plus en plus semblable à Dieu.

Le corps, en effet, lorsqu'il ne vit que pour l'âme, tend à lui ressembler. L'âme est une *substance spirituelle* qui ne peut être vue immédiatement que par le regard spirituel de Dieu et des anges; elle est *simple*, car elle n'a pas de parties étendues; elle est *belle*, surtout lorsqu'elle garde une intention toujours droite, belle de la beauté des belles doctrines, des belles actions; elle est

calme, en ce sens qu'elle est au-dessus de tout mouvement corporel, elle est *incorruptible* ou immortelle, parce que simple et immatérielle, parce qu'elle ne dépend pas intrinsèquement de notre corps périssable.

Eh bien ! le corps, par la pureté, se spiritualise en quelque sorte ; de plus en plus il laisse transparaître l'âme dans le regard surtout ; tel le regard d'un saint en prière. Le corps par cette vertu devient simple : autant l'attitude d'une mondaine est compliquée, autant celle d'une vierge est simple ; comme on l'a dit : « Il y a deux êtres très simples : l'enfant, qui ne connaît pas encore le mal, et le saint, qui l'a oublié à force de le vaincre. » Le corps par la pureté s'embellit, car tout ce qui est pur est beau, tel le ciel, lorsqu'il est pur, tel un diamant, qui laisse passer la lumière sans l'arrêter en rien. Ainsi les corps des saints représentés dans les fresques d'Angelico ont une beauté surnaturelle qui est celle de l'âme toute donnée à Dieu. Le corps par la pureté devient calme, et même d'une certaine façon incorruptible ; tandis que le vice flétrit le corps avant l'âge, le ravage, le tue, la virginité le conserve.

Ni le corps de Notre-Seigneur, ni celui de la Sainte Vierge n'ont connu la corruption du tombeau. Et il n'est pas rare que le corps des saints reste intact dans leur sépulcre, et, longtemps après leur mort, il exhale parfois une odeur exquise, signe de ce qu'a été leur parfaite chasteté. Leur corps, qui n'a vécu que pour l'âme, en garde encore l'empreinte. L'Eucharistie que nous recevons laisse comme des germes d'immortalité dans notre corps appelé à ressusciter un jour et à recevoir un rejaillissement de la gloire de l'âme. Jésus a dit : « Celui qui mange ma chair et boit mon sang a la vie éternelle, et moi, je le ressusciterai au dernier jour » (Jean, VI, 55).

*
* *

Si la chasteté parfaite rend le corps semblable à l'âme, il est encore plus vrai de dire qu'*elle rend l'âme semblable à Dieu.* Les trois attributs de Dieu appropriés respectivement à chacune des Personnes divines sont la Puissance, la Sagesse, l'Amour. Or, *par la pureté parfaite l'âme devient de plus en plus forte, lumineuse et aimante.* C'est ici surtout qu'apparaît la fécondité de cette vertu.

Par elle l'âme devient forte; il suffit de se rappeler le courage des vierges martyres : sainte Cécile, sainte Agnès, sainte Catherine d'Alexandrie, sainte Lucie de Syracuse et beaucoup d'autres. Leurs bourreaux étaient plus vite lassés de les torturer qu'elles n'étaient lassées de souffrir. Sainte Lucie déclara à ses juges qu'une âme chaste et pieuse est le temple du Saint-Esprit; on voulut alors profaner son corps en la traînant dans un lieu de débauche, mais elle resta fixée au sol comme un pilier de granit; le Saint-Esprit la garda à lui malgré les efforts des persécuteurs. Le Seigneur donna à ces vierges une force invincible qui leur faisait surmonter toute crainte au milieu des pires tourments. Sans aller jusqu'au miracle, quelle force, quelle autorité morale, donne la pureté parfaite à la religieuse dans les hôpitaux, les prisons, où elle obtient souvent le respect de pauvres êtres pervertis, qui reconnaissent dans cette vertu une force supérieure, celle de la femme forte, que rien n'amollit. Ainsi et surtout la Vierge par excellence est terrible aux démons, refuge des pécheurs, consolatrice des affligés; elle porte aussi le nom de Marie auxiliatrice ou Notre-Dame du perpétuel secours; nous pouvons tous espérer en sa force pleine de bonté.

*
* *

De même par la pureté l'âme devient lumineuse. « Bienheureux les cœurs purs, car ils verront Dieu. » L'aigle des Évangélistes était vierge, saint Paul aussi. Parmi les théologiens, le plus grand, saint Thomas, fut délivré à seize ans de toute tentation de la chair, pour vaquer toute sa vie à la contemplation des choses divines, qu'il devait enseigner aux autres. La pureté parfaite donne aussi parfois à des vierges chrétiennes, comme une Catherine d'Alexandrie, une Catherine de Sienne, une clairvoyance surnaturelle qui leur permet de voir en quelque sorte dès ici-bas la beauté de Dieu, l'harmonie sublime des perfections divines en apparence les plus différentes comme l'infinie justice et la tendresse de sa miséricorde. Ces vierges chrétiennes ne confondent pas le bon plaisir de Dieu avec l'arbitraire; elles ne discutent pas sur les mystères de la Providence infaillible et de la prédestination, mais si elles y touchent, c'est par un mot juste plein d'esprit de foi. Cette claivoyance de l'amour pur a permis aussi à des contemplatifs et à des vierges chrétiennes sans culture théologique d'écrire des pages inoubliables sur la beauté spirituelle de la physionomie du Christ, sur le secret qui unit en lui la force la plus héroïque et la compassion la plus tendre, l'excès de la tristesse et la sérénité la plus haute, les suprêmes exigences de la justice et les trésors inépuisables de la miséricorde. C'est une grande sagesse de savoir ici ce qui peut se dire et ce qui reste inexprimable, le mystère qui appelle le silence de l'adoration.

*
* *

Enfin la pureté parfaite donne à l'âme, avec la lumière surnaturelle, un amour spirituel de Dieu et du prochain,

qui est vraiment le centuple, et qui compense très au-delà tous les sacrifices accomplis ou à faire encore.

Dans un cœur vraiment purifié, l'amour de Dieu devient de plus en plus tendre et plus fort. Loin de tout sentimentalisme, il s'élève au-dessus de la sensibilité; dans la partie supérieure de la volonté spirituelle, il devient cette vive flamme d'amour dont a parlé saint Jean de la Croix. C'est la réalisation parfaite de ce que demande le précepte suprême : « Tu aimeras le Seigneur ton Dieu, de tout ton cœur, de toute ton âme, de toutes tes forces, de tout ton esprit » (Luc, x, 27).

Sous certaines touches du Saint-Esprit, le cœur spirituel se fond en quelque sorte en celui du Sauveur pour puiser en lui une plus grande force et une jeunesse toujours nouvelle. Il y a dans cet amour une saveur de vie éternelle.

Vraiment l'âme consacrée à Dieu, lorsqu'elle est pleinement fidèle, mérite bien le nom d'épouse du Christ. Elle est associée par la force et la tendresse de son amour à ce que furent ses tristesses, à ses joies immortelles, à son travail profond dans les âmes, à ses victoires pressenties ou définitives.

Au sommet de cette ascension, il y a dès ici-bas entre l'âme consacrée et son Dieu un vrai mariage spirituel, une union indissoluble qui la transforme en Lui. Elle peut dire : « Mon bien-aimé est à moi, et moi je suis à lui. » C'est l'intimité la plus profonde, qui va quelquefois jusqu'à la révélation des pensées les plus secrètes. Il y a mille choses que l'épouse fidèle du Christ devine et pressent. C'est la parfaite communion d'idées, de sentiment, de vouloir, de sacrifice et d'action pour le salut des âmes, et la communion eucharistique chaque jour plus fervente, d'une ferveur de volonté, sinon de sensibilité, est le témoignage quotidien de cet amour.

Cet amour très pur et très fort de Dieu et des âmes est

le principe d'une *paternité* ou d'une *maternité spirituelles* très hautes. Il suffit pour s'en convaincre de se rappeler les paroles de saint Jean l'Évangéliste pour ses enfants spirituels. Notre-Seigneur avait dit à ses apôtres (Jean, XIII, 33) : « Mes petits enfants, je ne suis plus avec vous que pour un peu de temps. » Saint Jean dit à ses disciples : « Mes petits enfants, je vous écris ces choses, afin que vous ne péchiez point (1)... ; vos péchés vous sont remis à cause du nom du Sauveur (2)... ; Maintenant, mes petits enfants, demeurez en lui, afin que, lorsqu'il paraîtra... nous ne soyons pas rejetés loin de lui avec confusion (3). Que personne ne vous séduise (4). N'aimons pas de parole seulement, mais en action et en vérité (5). Vous, mes petits enfants, vous êtes de Dieu... ; celui qui est en vous est plus grand que le monde (6). »

Saint Paul parle avec la même tendresse paternelle et la même force, lorsqu'il dit aux Galates : « Mes petits enfants, pour qui j'éprouve de nouveau les douleurs de l'enfantement, jusqu'à ce que le Christ soit formé en vous... Je suis dans une grande perplexité à votre sujet (7). » Il écrit aux Corinthiens : « Rappellerai-je mes soucis de chaque jour, la sollicitude de toutes les Églises ? Qui est faible, que je ne sois faible aussi ? Qui vient à tomber, sans qu'un feu me dévore ? (8) »

Voilà la paternité spirituelle dans toute sa générosité, sa tendresse et sa force. Elle compense et très au-delà la paternité temporelle à laquelle l'apôtre a renoncé. Il ne fonde pas un foyer déterminé et limité, où se transmet une vie qui dure soixante ou quatre-vingts ans, il travaille à engendrer des âmes à Notre-Seigneur, à leur communiquer une vie qui doit durer toujours.

(1) I Joan., II, 1. — (2) *Ibid.*, II, 12. — (3) *Ibid.*, II, 28. — (4) *Ibid.*, III, 7. — (5) *Ibid.*, III, 18. — (6) *Ibid.*, IV, 4. — (7) *Galat.*, IV, 19. — (8) II Cor. XI, 29.

Il faut admirer de même la maternité spirituelle des vraies religieuses, qui, par une fidélité grandissante, méritent vraiment d'être appelées épouses de Jésus-Christ; elles exercent cette maternité à l'égard des enfants abandonnés, des pauvres délaissés de tous, à l'égard des malades sans aucun secours, à l'égard des âmes en souffrance qui vont à la dérive, à l'égard des agonisants. A elles il sera dit : « J'ai eu soif, et vous m'avez donné à boire;... j'ai eu faim... ; j'étais sans vêtement, infirme, en prison, et vous êtes venu à moi... En vérité, je vous le dis, toutes les fois que vous avez agi ainsi à l'égard du plus petit de mes frères, c'est à moi que vous l'avez fait » (Matth., xxv, 35, 40).

La pureté parfaite rend l'âme de plus en plus semblable à Dieu, forte, lumineuse, aimante, et nous fait participer à sa paternité spirituelle, à celle du Sauveur, venu pour fonder, non pas une famille restreinte, mais la grande famille de l'Église qui doit s'étendre à tous les peuples et à toutes les générations.

C'est là ce qui montre la grandeur de ce conseil évangélique, et de la pratique effective de ce conseil.

L'esprit de ce conseil a parfois aussi complètement transfiguré la paternité temporelle ou la maternité temporelle. Un des plus grands exemples est celui de sainte Monique, qui, après avoir donné le jour à Augustin, l'enfanta spirituellement par ses larmes et ses supplications. Monique obtint ainsi la conversion de son fils; elle devint doublement sa mère, de corps et d'esprit; et tous ceux qui sont redevables à saint Augustin de la doctrine qu'il a enseignée, doivent remercier cette mère qui entendit ces paroles d'Ambroise : « Le fils de tant de larmes ne saurait périr. »

*
* *

On voit par là que cette vertu morale de la chasteté lorsqu'elle est vraiment comprise, hautement pratiquée, dispose les âmes à recevoir la grâce de la contemplation, qui procède de la foi vive, éclairée par les dons. Alors commence à se réaliser la promesse : « Bienheureux les cœurs purs, car ils verront Dieu. » L'âme vraiment pure commence en quelque sorte à voir Dieu, dans la prière, en s'unissant plus intimement au saint sacrifice de la messe, à la consécration et à la communion. Elle commence aussi à voir la Providence divine dans les circonstances de la vie, car « tout concourt au bien de ceux qui aiment le Seigneur (1) » et persévèrent dans cet amour. Enfin, en suivant cette voie, on commence à voir Dieu dans les autres âmes qui nous entourent ; peu à peu on découvre parfois, sous une enveloppe épaisse et opaque, une âme lumineuse qui plaît beaucoup plus à Dieu qu'on ne l'avait pensé tout d'abord. Pour voir ainsi Dieu dans les âmes, il faut le mériter, il faut une claivoyance particulière, qu'obtient peu à peu le détachement de soi-même et un amour de Dieu plus pur et plus fort, qui nous fait découvrir en Lui ceux qui l'aiment et ceux qui sont appelés à l'aimer, ceux de qui nous pouvons recevoir et ceux à qui nous pouvons et devons donner par amour pour Lui.

(1) Rom., VIII, 28.

CHAPITRE XII

L'humilité des progressants

> « Le Fils de l'homme est venu non pour être servi, mais pour servir e donner sa vie pour la rédemption d'un grand nombre. »
>
> (Matth., xx, 28.)

Puisque nous parlons ici surtout des vertus morales qui ont une affinité spéciale avec les vertus théologales et la vie d'union à Dieu, il faut considérer ce que doit être l'humilité chez les progressants.

L'importance et la nature de cette vertu chrétienne montre bien la distance qui sépare les vertus acquises décrites par les philosophes païens et les vertus infuses dont parle l'Évangile. Nous avons rappelé plus haut, à propos de la prudence, quelle est cette distance fondée sur une distinction de nature; nous allons mieux nous en rendre compte en parlant de l'humilité et plus encore en la considérant en notre modèle, Notre-Seigneur Jésus-Christ.

Cette vertu est considérée dans toute la tradition chrétienne comme *le fondement de la vie spirituelle*, en tant qu'elle écarte l'orgueil, qui est, dit l'Écriture, le commencement de tout péché, parce qu'il nous éloigne de

Dieu. On a ainsi souvent comparé l'humilité à l'excavation qu'il faut creuser pour construire un édifice, excavation qui doit être d'autant plus profonde que cet édifice doit être plus élevé. De ce point de vue, nous l'avons vu, ch. VII, les deux piliers principaux du temple à édifier sont la foi et l'espérance, le dôme en est la charité.

L'humilité doit certes réprimer l'orgueil sous toutes ses formes, y compris l'orgueil intellectuel et l'orgueil spirituel, dont nous avons parlé plus haut (1). Mais l'acte propre, principal, et le plus élevé de l'humilité, n'est pas précisément la répression actuelle des mouvements d'orgueil. Il est manifeste, en effet, qu'en Notre-Seigneur et en Marie il n'y a jamais eu de premier mouvement d'orgueil à réprimer, et cependant il y eut en eux et il y a toujours l'exercice éminent de la vertu d'humilité. Quel est donc l'acte propre de l'humilité, d'abord envers Dieu, puis envers le prochain?

L'humilité envers Dieu

L'acte propre de l'humilité consiste à s'incliner vers la terre, qui se dit *humus* en latin, d'où le nom de cette vertu. Pour parler sans métaphore, son acte propre consiste à *s'abaisser devant Dieu* et devant ce qui est de Dieu en toute créature. Or, nous abaisser devant le Très-Haut, c'est reconnaître, non pas seulement de façon spéculative, mais pratiquement, notre infériorité, notre petitesse, notre indigence, qui est manifeste en nous, fussions-nous innocents, et de plus, après le péché, c'est reconnaître notre misère.

Ainsi l'humilité s'unit à l'obéissance et à la religion,

(1) IIe Partie, ch. XI.

mais elle en diffère : l'obéissance regarde l'autorité de Dieu et ses préceptes; la religion regarde son excellence et le culte qui lui est dû; l'humilité, en nous inclinant vers la terre, reconnaît notre petitesse, notre pauvreté, glorifie à sa manière la grandeur de Dieu. Elle chante sa gloire comme lorsque l'archange saint Michel dit : « *Quis ut Deus?* Qui est comme Dieu? » L'âme intérieure éprouve une sainte joie à s'anéantir en quelque sorte devant Dieu pour reconnaître pratiquement que lui seul est grand et que, en comparaison de la sienne, toutes les grandeurs humaines sont vides de vérité, comme un mensonge.

L'humilité ainsi conçue est fondée sur la vérité, surtout sur cette vérité : il y a une distance infinie entre le Créateur et la créature. Plus cette distance apparaît de façon vive et concrète, plus on est humble. Si haut que soit la créature, cet abîme est toujours infini, et plus on monte vraiment, plus il s'impose à nous avec évidence. En ce sens, le plus élevé est le plus humble, parce qu'il est le plus éclairé : la Vierge Marie est plus humble que tous les saints, et Notre-Seigneur est encore beaucoup plus humble que sa sainte Mère.

On voit l'affinité de l'humilité avec les vertus théologales en assignant *son double fondement dogmatique*, qui fut ignoré des philosophes païens. Il y a à sa racine deux dogmes.

Elle se fonde premièrement sur *le mystère de la création ex nihilo*, que les philosophes de l'antiquité ne connurent pas, du moins explicitement, mais que la raison, par ses forces naturelles, peut connaître : nous avons été *créés de rien*, c'est le fondement de l'humilité, selon la lumière de la droite raison (1).

(1) On conçoit de ce point de vue l'humilité acquise.

L'humilité se fonde aussi (1) sur *le mystère de la grâce* et de *la nécessité de la grâce actuelle* pour poser le moindre acte salutaire. Ce mystère dépasse les forces naturelles de la raison, il est connu par la foi, et il s'exprime en ces paroles du Sauveur : « Sans moi vous ne pouvez rien faire » dans l'ordre du salut (Jean, xv, 5).

*
* *

De là dérivent quatre conséquences à l'égard de Dieu créateur, de sa Providence et de sa bonté, qui est source de la grâce et qui remet le péché.

Tout d'abord, par rapport à Dieu créateur, nous *devons reconnaître* non seulement de façon spéculative, mais *pratiquement* et concrètement, *que par nous-mêmes nous ne sommes rien* : « Ma substance est comme un néant devant toi, Seigneur » (Ps. xxxviii, 6). « Qu'avons-nous que nous ne l'ayons reçu? » (I Cor., iv, 7).

Nous avons été créés de rien par un *fiat* souverainement libre de Dieu, par son amour de bienveillance, qui nous conserve dans l'existence, sans quoi nous serions aussitôt annihilés.

De plus, après la création, s'il y a plusieurs êtres, il n'y a pas plus de réalité, plus de perfection, plus de sagesse, ni plus d'amour; car, avant la création existait déjà l'infinie plénitude de la perfection divine; et donc en comparaison de Dieu nous ne sommes pas.

Si même de nos actes libres les meilleurs on enlevait tout ce qui vient de Dieu, en rigueur de termes il ne resterait rien, car il n'y a pas une partie de cet acte qui vient de nous et l'autre de Dieu, mais l'acte *tout entier* est de Dieu comme de sa cause première, et il est tout

(1) Il s'agit ici précisément de l'humilité infuse.

entier de nous comme de la cause seconde. Ainsi le fruit d'un arbre est tout entier de Dieu comme de la cause première et tout entier de l'arbre comme de la cause seconde.

Cela doit être reconnu même pratiquement : Sans Dieu créateur et conservateur de toutes choses, nous ne sommes rien.

*
* *

De même sans Dieu *ordonnateur suprême*, sans sa Providence qui *dirige* toutes choses, notre vie manque totalement de direction. Nous devons donc recevoir humblement de lui la direction générale des préceptes pour arriver à la vie éternelle, et la direction particulière que le Très-Haut a choisie de toute éternité pour chacun de nous. Cette direction particulière nous est manifestée par nos supérieurs, qui sont des intermédiaires entre Dieu et nous, par les conseils auxquels nous devons avoir recours, par les événements, par les inspirations du Saint-Esprit. Ainsi nous devons humblement accepter la place, peut-être fort modeste, que le bon Dieu a voulue pour chacun de nous de toute éternité. C'est ainsi que dans la vie religieuse, selon la volonté divine, certains doivent être comme les branches de l'arbre, d'autres comme des fleurs, d'autres comme des racines cachées sous la terre. Mais elle est très utile, la racine, elle puise dans le sol les sucs qui constituent la sève nécessaire à l'alimentation de l'arbre. Si même on coupait toutes ses racines, l'arbre mourrait; tandis qu'il ne mourrait pas si l'on coupait toutes ses branches et toutes ses fleurs. Dans un chrétien, dans un religieux, l'humilité qui le porte à accepter très volontiers une place cachée est très fructueuse, non seulement pour lui-même, mais pour les autres. Le Sauveur, dans sa vie doulou-

reuse, a voulu très humblement la dernière place, celle où on lui a préféré Barrabas, l'opprobre de la Croix, et c'est ainsi que dans l'édifice du royaume de Dieu il est devenu la pierre angulaire : « *La pierre qu'ont rejetée ceux qui bâtissaient est devenue le sommet de l'angle. C'est le Seigneur qui a fait cela, et c'est un prodige à nos yeux* » (Matth., XXI, 42). Saint Paul écrit aux Éphésiens, II, 20 : « Vous n'êtes plus des étrangers... mais vous êtes des concitoyens des saints, des membres de la famille de Dieu, édifiés sur le fondement des apôtres et des prophètes, dont Jésus-Christ lui-même est la pierre angulaire. »

Telle est la très solide humilité, merveilleusement féconde qui, jusque dans les endroits les plus cachés, chante la gloire de Dieu. Il faut donc recevoir humblement de Dieu la direction spéciale qu'il a choisie pour nous, même si elle devait nous conduire à une profonde immolation : « C'est Dieu qui mortifie et qui vivifie; il conduit à toute extrémité et il en ramène; il abaisse et il élève comme il l'entend » (I Rois, II, 6). C'est un des plus beaux leitmotivs des livres saints.

*
* *

Ensuite, dans cette direction spéciale choisie par Dieu pour nous, nous ne pouvons faire le moindre pas en avant, le moindre acte salutaire et méritoire sans *le secours d'une grâce actuelle*; nous en avons particulièrement besoin pour persévérer jusqu'à la fin. Cette grâce, il faut humblement la demander.

Même si nous avions un haut degré de grâce sanctifiante et de charité, dix talents, par exemple, nous aurions encore besoin d'une grâce actuelle pour le moindre acte salutaire, et surtout pour la bonne mort nous avons besoin du grand don de la persévérance finale,

qu'il faut demander chaque jour dans l'*Ave Maria* avec humilité et confiance.

L'humilité chrétienne dit avec joie avec saint Paul, (II Cor., III, 5) : « Nous ne sommes pas capables de nous-mêmes, comme venant de nous-mêmes, de la moindre pensée profitable pour le salut; mais notre aptitude vient de Dieu » (I Cor., XII, 3) : « Personne ne peut dire : « Jésus est le Seigneur », si ce n'est par l'Esprit-Saint. »

Bref, l'humilité doit reconnaître pratiquement et un peu mieux chaque jour la grandeur de Dieu créateur, ordonnateur de toutes choses et auteur de la grâce.

* * *

Cette humilité, qui reconnaît notre indigence, doit se trouver en tous les justes, elle devait être dans l'homme innocent. Mais, *après le péché*, nous devons pratiquement reconnaître non pas seulement notre indigence, mais notre misère : misères de notre cœur égoïste, étroit, de notre volonté inconstante, de notre caractère inégal, emporté, fantasque; misères de notre esprit, qui a des oublis impardonnables et qui tombe en des contradictions qu'il pourrait et devrait éviter; misère de l'orgueil, de la convoitise, qui conduit à l'indifférence à la gloire de Dieu et au salut des âmes. Cette misère est inférieure au néant lui-même, car elle est un désordre, et elle met quelquefois notre âme dans un état d'abjection véritablement méprisable.

Souvent l'office divin, dans le *Miserere*, nous rappelle ces grandes vérités : « Aie pitié de moi, ô mon Dieu, selon ta bonté; selon ta grande miséricorde, efface mes transgressions. Lave-moi complètement de mon iniquité et purifie-moi de mon péché... C'est contre toi seul que j'ai péché; j'ai fait ce qui est mal à tes yeux... Purifie-moi... lave-moi et je serai plus blanc que la neige... Détourne ta face de mes péchés; crée en moi un cœur

pur et un esprit ferme... rends-moi la joie de ton salut. Qui connaît ses égarements? Pardonne-moi ceux que j'ignore » (Ps. XVIII, 13).

*
* *

Combien cet abaissement de l'humilité vraie diffère de la pusillanimité, qui naît du respect humain ou de la paresse spirituelle! La pusillanimité contraire à la magnanimité, refuse le labeur nécessaire! L'humilité, bien loin de s'opposer à la grandeur d'âme, s'unit à elle; le vrai chrétien doit tendre vers de grandes choses, dignes d'un grand honneur, mais il doit y tendre humblement et, s'il le faut, par la voie de grandes humiliations (1). Il doit apprendre à dire souvent : « *Non nobis, Domine non nobis, sed nomini tuo da gloriam.* Non pas à nous, Seigneur, non pas à nous, mais à ton nom donne la gloire » (Ps. CXIII, 1.)

Le pusillanime est celui qui refuse de faire ce qu'il peut et doit faire, il peut pécher mortellement lorsqu'il refuse d'accomplir ce qui est gravement obligatoire. Au contraire, l'humilité incline l'homme devant le Très-Haut, pour qu'il soit à sa vraie place. Elle ne nous abaisse devant Dieu que pour le laisser agir plus librement en nous. Loin de se décourager, l'âme humble se met dans la main de Dieu, et si par elle le Seigneur fait de grandes choses, elle ne s'en glorifie pas plus que la hache entre les mains du bûcheron, que la harpe entre les mains de l'artiste. Elle

(1) Cf. Saint Thomas, IIª IIªᵉ, q. 161, a. 1 : « Humilitas reprimit appetitum, ne tendat ad magna praeter rationem rectam. Magnanimitas autem animum ad magna impellit secundum rationem rectam. » Item, *Ibid*, a. 2, ad 3ᵐ, et q. 129, a. 3, ad 4ᵐ. — Ce sont deux vertus complémentaires, comme les deux parties d'une ogive. — Les vertus, du fait qu'elles sont connexes, grandissent ensemble comme les cinq doigts de la main, on ne peut donc avoir une profonde humilité sans une vraie noblesse d'âme ou magnanimité.

dit avec la Bienheureuse Vierge Marie : « Je suis la servante du Seigneur, qu'il me soit fait selon sa parole. »

Que doit être l'humilité envers le prochain?

Saint Thomas dit à ce sujet de façon aussi simple que profonde : « *Chacun doit reconnaître qu'il est inférieur, en ce qu'il a par lui-même, à ce que toute autre personne tient de Dieu* (1). » En effet, chaque homme, considérant que par lui-même il n'est rien, que ce qu'il a par lui-même c'est seulement *son indigence, sa défectibilité, ses déficiences*, doit non seulement de façon spéculative, mais pratiquement, reconnaître que tout ce qu'il a par lui-même, comme venant de lui-même, est inférieur à tout ce que tout autre tient de Dieu dans l'ordre de la nature et dans celui de la grâce.

Le saint docteur ajoute en substance (2) : « L'homme vraiment humble s'estime inférieur aux autres, non pas pour les actes extérieurs, mais parce qu'il craint d'accomplir par un orgueil caché le bien même qu'il fait. » C'est pourquoi le psalmiste dit : « *Ab occultis meis munda me, Domine*. De mes fautes cachées, purifiez-moi, Seigneur. » Saint Augustin dit aussi : « Estimez que certains sont d'une façon cachée meilleurs que vous, bien que vous paraissiez moralement supérieur à eux (3). »

Il faut aussi se dire avec le même saint Augustin : « Il n'est pas de péché commis par un autre homme que je ne

(1) « Quilibet homo secundum quod suum est, debet se cuilibet proximo subjicere quantum ad id quod est Dei in ipso. » IIª IIªᵉ, q. 161, a. 3.

(2) *Ibid.*, a. 6, ad 1ᵐ.

(3) « Existimate aliquos in occulto superiores, quibus estis in manifesto meliores .» *De Virginitate*, ch. LII.

puisse commettre, à raison de ma propre fragilité, et si je ne l'ai pas commis, c'est parce que Dieu, en sa miséricorde, ne l'a pas permis et m'a conservé dans le bien (1). » C'est à lui qu'il faut en rendre gloire et lui dire avec l'Écriture : « Seigneur, crée en moi un cœur pur, un esprit droit. Convertis-moi vers toi, et je serai converti. Aie pitié de moi, pécheur, car je suis faible et pauvre. »

Comme le dit saint Thomas, I[a], q. 20, a. 3 : « *Puisque l'amour de Dieu pour nous est cause de tout bien, nul ne serait meilleur qu'un autre s'il n'était plus aimé par Dieu.* » « *Qu'as-tu que tu ne l'aies reçu ?* » (I Cor., IV, 7.) C'est ce qui porte les saints à se dire, en voyant un criminel qui va subir le dernier supplice : « Si cet homme avait reçu les mêmes grâces que j'ai reçues depuis tant d'années, il aurait été peut-être moins infidèle que moi ; et si Dieu avait permis dans ma vie les fautes qu'il a permises dans la sienne, c'est moi qui serais à sa place et lui à la mienne. » — Qu'as-tu que tu ne l'aies reçu ? », c'est le vrai fondement de l'humilité chrétienne. Tout orgueil devrait venir se briser contre cette parole divine.

L'humilité des saints devient ainsi toujours plus profonde, car ils connaissent de mieux en mieux leur propre fragilité, par contraste avec la grandeur et la bonté de Dieu. A cette humilité des saints, nous devons tendre, mais n'employons pas les formules dont ils se servent, tant que nous ne sommes pas profondément convaincus qu'elles sont vraies ; car ce serait alors évidemment de la fausse humilité, qui est à la vraie ce que la verroterie est au pur diamant.

*
* *

Cette humilité envers le prochain, ainsi définie par saint Thomas, diffère immensément du respect humain et de la

(1) Ceci est dit en substance : *Confessions*, l. II, ch. VII.

pusillanimité. Le respect humain (*timor mundanus*) est la crainte du jugement et de la colère des méchants; cette crainte nous détourne de Dieu. La pusillanimité refuse le travail nécessaire, elle fuit les grandes choses qu'il faudrait accomplir et incline à des choses basses. L'humilité, elle, nous incline noblement devant Dieu et devant ce qu'il y a de Dieu dans le prochain. L'humble ne s'incline pas devant le pouvoir des méchants; en quoi il diffère, dit saint Thomas, de l'ambitieux, qui s'abaisse beaucoup plus qu'il ne le faut pour obtenir ce qu'il désire, et se fait plat valet pour arriver au pouvoir.

L'humilité ne fuit pas les grandes choses, elle fortifie au contraire la magnanimité en nous faisant tendre humblement vers les choses élevées. Ce sont deux vertus complémentaires qui se soutiennent l'une l'autre, comme les arceaux d'une voûte.

Ces deux vertus apparaissent splendidement en Notre-Seigneur, lorsqu'il dit : « *Le Fils de l'homme est venu, non pour être servi, mais pour servir* (voilà l'humilité) *et donner sa vie pour la rédemption d'un grand nombre* (voilà la magnanimité avec le zèle de la gloire de Dieu et du salut des âmes) » (Matth., xx, 28). Le Sauveur ne pouvait pas tendre à de plus grandes choses et y tendre plus humblement : il a voulu nous donner la vie éternelle et cela par la voie des humiliations de la Passion et de la Croix. Ainsi, toute proportion gardée, ces deux vertus en apparence contraires s'unissent dans les saints. L'humble Jean-Baptiste ne craint pas la colère d'Hérode, et il lui dit : « Ce que vous faites n'est pas permis »; les Apôtres dans leur humilité n'ont pas craint l'opposition des hommes, ils ont été magnanimes jusqu'au martyre. Il y a quelque chose de semblable en tous les saints, et plus ils sont humbles, plus ils sont forts, moins ils redoutent les opinions humaines, si formidables qu'elles soient; tel l'humble Vincent de Paul intrépide devant l'orgueil

janséniste, qu'il reconnut et qu'il dénonça, pour conserver aux âmes la grâce de la communion fréquente.

***

Pratiquement, que faut-il faire pour arriver à la perfection de l'humilité, sans laquelle on ne peut avoir celle de la charité? Il importe surtout de se bien comporter à l'égard des éloges et à l'égard des reproches.

Par rapport aux éloges, *il ne faut pas se louer* soi-même, ce serait se salir, comme le dit un proverbe italien : « *chi si loda, s'imbroda* »; ceux-là se louent qui trouvent qu'ils ne sont pas assez loués par les autres. — De plus, *il ne faut pas rechercher les éloges*; ce serait du reste se rendre ridicule et perdre le mérite de nos bonnes actions. — Enfin *il ne faut pas se complaire dans les éloges*, lorsqu'ils viennent; ce serait perdre, sinon le mérite de nos bonnes actions, du moins la fleur du mérite.

Mais il faut monter encore quelques degrés, en se comportant comme il faut par rapport aux reproches. *Il faut accepter patiemment les reproches mérités*, surtout lorsqu'ils viennent des supérieurs qui ont le droit et le devoir de les faire; si l'on fait la moue, on perd le bénéfice de ces justes observations. *Il convient aussi d'accepter patiemment quelquefois un reproche peu mérité ou immérité*. Ainsi, saint Thomas, encore novice, fut repris injustement pour une soi-disant faute de latin dans la lecture au réfectoire; il se corrigea comme il lui était demandé; ensuite, en récréation, ses frères s'étonnèrent et lui dirent : « C'est vous qui aviez raison, vous aviez bien lu; pourquoi vous être corrigé? — Mieux vaut, aux yeux de Dieu, répondit-il, une faute de grammaire qu'un manque d'obéissance et d'humilité. » Enfin il conviendrait de demander *l'amour du mépris*, en se rappelant les exemples des saints. Saint Jean de la Croix, au Seigneur

qui lui disait : « Que veux-tu pour récompense? » répondit : « Être méprisé et souffrir par amour pour vous »; il fut exaucé quelques jours après, et de la manière la plus douloureuse, on le traita comme un religieux indigne et d'une façon à peine croyable. De même saint François d'Assise disait au frère Léon : « Si, lorsque nous serons arrivés ce soir, à la nuit, à la porte du couvent, le frère portier ne veut pas nous ouvrir, s'il nous prend pour des voleurs, nous donne des coups, nous laisse toute la nuit dehors sous la pluie et au froid, c'est alors qu'il faudra dire : *santa letizia* : quelle joie, Seigneur, de souffrir pour vous, et de vous devenir un peu semblable. » Les saints sont montés jusque-là.

Saint Anselme (1) a admirablement décrit les degrés de l'humilité : « 1° Connaître qu'on est méprisable par certains côtés; 2° souffrir de l'être; 3° avouer qu'on l'est; 4° vouloir que le prochain le croie; 5° supporter patiemment qu'on le dise; 6° accepter d'être effectivement traité comme une personne digne de mépris; 7° aimer à être traité ainsi. »

Ces degrés supérieurs sont énoncés dans tous les livres de piété, mais, comme le dit sainte Thérèse, « ce sont là de purs dons de Dieu, ces biens sont surnaturels (2) », ils supposent une certaine contemplation infuse de l'humilité du Sauveur crucifié pour nous et le vif désir de lui devenir semblable.

Il convient certes de tendre à cette haute perfection; rares sont ceux qui y parviennent; mais avant d'y arriver, l'âme intérieure a bien des occasions de se rappeler

(1) *Lib. de similitudinibus*, ch. CI-CIX, cité par saint Thomas, IIa IIae, q. 161, a. 6, ad 3m.
(2) *Vie*, ch. XXXI, *Obras*, t. I, p. 257. — *Chemin de la perfection*, ch. XII, *Obras*, t. III, p. 61.

ces paroles de Jésus si simples, si profondes et vraiment imitables toutes proportions gardées : « *Le Fils de l'homme est venu, non pour être servi, mais pour servir et donner sa vie pour la rédemption d'un grand nombre.* » (Matth., xx, 28.) C'est la plus profonde humilité unie à la plus haute grandeur d'âme.

A notre manière, nous devons en cela aussi suivre le Sauveur et peu à peu lui être configurés. C'est pourquoi nous consacrerons le chapitre suivant à une élévation sur l'humilité de Jésus, comme exemplaire éminent de la nôtre (1).

(1) Voir dans saint François de Sales, *Introd. à la vie dévote*, IIIe P., les ch. IV, V, VI, VII, sur l'humilité, volontaire reconnaissance de notre abjection et de notre néant. Elle cache les autres vertus et elle cherche à se cacher elle-même ; elle ne dit guère des paroles d'humilité. L'humilité qui ne produit pas la générosité est indubitablement fausse. Elle ne néglige pas le soin d'une bonne renommée, mais elle supporte avec joie le mépris.

CHAPITRE XIII

L'humilité du Verbe fait chair et ce que doit être la nôtre

« Hoc enim sentite in vobis, quod et in Christo Jesu... Semetipsum exinanivit, formam servi accipiens. »

(Philipp., II, 5.)

A propos de l'humilité, il convient de considérer comment l'a pratiquée Notre-Seigneur lui-même, dont nous devons suivre les exemples, et de voir comment cet abaissement s'unit en lui aux vertus les plus hautes.

L'humilité de Jésus et sa magnanimité

Saint Paul, dans son Épître aux Philippiens, II, 5, voulant nous exhorter à l'humilité, nous parle de l'infinie majesté du Sauveur pour mieux faire voir à quel point il s'est abaissé. L'union de ces deux extrêmes est admirable, et elle doit se retrouver en quelque manière dans la perfection chrétienne.

En ce passage célèbre, saint Paul enseigne clairement la préexistence éternelle de la personne divine du Christ; il nous dit : « Ayez en vous les mêmes sentiments dont

était animé le Christ Jésus : bien qu'il subsistât dans la forme de Dieu, il n'a pas retenu avidement son égalité avec Dieu; mais il s'est anéanti lui-même en prenant la forme d'esclave, en se rendant semblable aux hommes. Et, se présentant avec l'extérieur d'un homme, il s'est humilié lui-même, se faisant obéissant jusqu'à la mort, et à la mort de la croix. »

« *Bien qu'il fût dans la forme de Dieu...* » Le mot « forme » dans saint Paul désigne l'être intime, foncier, essentiel, ici la nature de Dieu. C'est-à-dire : bien que le Fils unique du Père fût vraiment Dieu, « splendeur de la gloire et figure de la substance du Père », comme il est dit dans l'Épître aux Hébreux, I, 3, *il n'a pas retenu avidement son égalité avec Dieu.*

Au contraire, Lucifer, qui n'était qu'une créature, voulut s'égaler à Dieu, ne reconnaître pratiquement aucun maître supérieur à lui; il dit, dans l'égarement de son orgueil : « Je serai semblable au Très-Haut » (Isaïe, XIV, 14), et il nous dit pour nous tenter : « Vous serez comme des dieux » (Gen., III, 5).

Jésus, lui, qui est vraiment Dieu, s'est anéanti. Saint Paul affirme ici la divinité du Christ aussi clairement qu'elle est exprimée dans le Prologue de saint Jean : « Au commencement était le Verbe, et le Verbe était en Dieu, et le Verbe était Dieu... Le Fils unique, qui est dans le sein du Père, c'est lui qui l'a fait connaître » (Jean, I, 1, 18).

∴

« *Il s'est anéanti lui-même.* » Comment? Il n'a pas perdu sa nature divine; il est resté ce qu'il était, mais il a pris ou assumé notre pauvre nature humaine. En descendant du ciel, il ne l'a pas quitté; mais il a commencé

à habiter sur terre et dans la condition la plus humble. En ce sens il s'est anéanti.

Tandis que la nature divine est la plénitude infinie de toutes les perfections, la nature humaine est comme vide, bien qu'elle aspire à la plénitude; l'intelligence humaine est à l'origine comme une page blanche sur laquelle rien n'est écrit. Le Fils unique de Dieu s'est anéanti, en prenant notre nature infime, infiniment au-dessous de la nature divine, et même au-dessous de la nature purement spirituelle des anges et des derniers d'entre eux.

Il a pris la forme d'esclave; car l'homme, créature de Dieu, est serviteur du Très-Haut. Le Fils unique du Père a donc pris en sa personne divine la nature du serviteur, la condition d'esclave, pour que le même en personne soit Fils de Dieu et fils de l'homme, pour que le même en personne soit le Fils unique engendré de toute éternité et l'enfant de la crèche de Bethléem, et l'homme de douleur cloué sur la croix.

« *Il s'est rendu semblable aux hommes, et a été reconnu pour un homme par tout ce qui a paru de lui.* » Il a voulu être rendu semblable à ses frères en toutes choses, le péché excepté; bien plus, il a voulu naître parmi les pauvres; il a eu froid, il a eu faim, comme l'homme d'humble condition, il a été fatigué, épuisé, comme nous et plus que nous.

Saint Paul ajoute, en pénétrant plus profondément ce mystère : « *Il s'est humilié lui-même, en se faisant obéissant jusqu'à la mort.* » L'Homme-Dieu s'est humilié. L'Ecclésiastique, III, 18, disait : « Plus tu es grand, plus tu dois être humble en toutes choses, et tu trouveras grâce devant Dieu; car la puissance de Dieu est grande et il est glorifié par les humbles. » C'est pourquoi Jésus lui-même nous dit : « Recevez ma doctrine, car je suis doux et humble de cœur » (Matth., XI, 29).

Le signe de l'humilité est l'obéissance, tandis que l'or-

gueil nous porte à faire notre volonté propre et à chercher ce qui nous élève, à ne pas vouloir être dirigé par les autres, mais à les diriger. L'obéissance est contraire à cet orgueil. Or le Fils unique du Père, descendu du ciel pour nous sauver, pour nous guérir de notre orgueil, s'est fait obéissant jusqu'à la mort, et jusqu'à la mort de la croix.

L'obéissance rend méritoires et nos actes et nos souffrances, à tel point que celles-ci, d'inutiles qu'elles paraissent, peuvent devenir très fécondes. Une des merveilles accomplies par le Sauveur est d'avoir rendu très fructueuse la chose la plus inutile, la douleur! Il l'a glorifiée par l'obéissance et l'amour. L'obéissance est grande, héroïque, quand on ne refuse pas la mort et ne fuit pas l'ignominie. Or la mort du Verbe fait chair fut la plus ignominieuse. C'était annoncé par le livre de la Sagesse, II, 20, où est rapportée cette parole des impies contre le sage par excellence : *Condamnons-le à la mort la plus honteuse*. La mort sur la croix était précisément considérée par les Romains et par les Juifs comme un supplice infamant et horrible réservé aux esclaves. On lit dans le Deutéronome, XXI, 23 : « Le supplicié attaché à une croix est maudit de Dieu. » Et comme le dit saint Paul aux Galates, III, 13 : « Le Christ, pour nous racheter de la malédiction de la loi (impuissante à nous justifier), s'est fait malédiction pour nous, car il est écrit : « Maudit quiconque est pendu au bois. » Il a fallu cet abaissement avant que le Christ entrât dans sa gloire de Rédempteur.

De même dans l'Épître aux Hébreux, XI, 26, XIII, 13, saint Paul parle de « *l'opprobre du Christ crucifié..., richesse plus grande que tous les trésors* ». « Jésus, dit-il, l'auteur et le consummateur de la foi..., méprisant l'ignominie, a souffert la croix, et s'est assis à la droite de Dieu » (Hebr., XII, 2).

On s'explique ainsi comment la croix du Sauveur fut

« un scandale » pour les Juifs (I Cor., I, 23). Ils devaient croire que le bois de malédiction devenait l'instrument du salut, que celui qui y était fixé, au lieu d'être maudit de Dieu, devait devenir la source de toute grâce, l'objet de l'amour et de l'adoration (1).

*
* *

Tout cela est précontenu dans le mystère de la nativité du Seigneur, qui est descendu du ciel pour notre salut, comme le dit le *Credo*. L'Enfant Jésus prévoyait clairement toutes ces choses douloureuses et glorieuses. Comme il est dit dans l'Épître aux Hébreux, x, 5 : « Le Christ en entrant dans le monde a dit à son Père : Vous n'avez voulu ni sacrifice, ni oblation (de l'ancienne loi), mais vous m'avez formé un corps... Alors j'ai dit : *Me voici...* je viens, ô Dieu, pour faire votre volonté. »

Cet héroïque exemple d'humble obéissance doit être toujours devant nos yeux.

*
* *

La liturgie de Noël le rappelle constamment en opposant l'humilité et la majesté du Sauveur :

Memento, salutis auctor,	Souvenez-vous, Auteur du salut,
Quod nostri quondam corporis	que vous avez pris un corps
Ex illibata Virgine	comme le nôtre, en naissant
Nascendo formam sumpseris.	d'une Vierge sans tache.

Et dans l'Office de Noël on lit ces paroles du Pape saint Léon : « Les deux natures divine et humaine, sans perdre leurs propriétés, sont unies en une seule personne :

(1) Cf. P.-J.-M. Vosté, O. P., *Studia Joannea*, p. 323.

l'humilité est soutenue par la majesté, l'infirmité par la puissance, la mortalité par l'éternité. Si le Sauveur n'était pas vraiment Dieu, il n'apporterait pas le remède; et s'il n'était pas vraiment homme, il ne serait pas pour nous un exemple. »

Tout dans la Nativité de Jésus nous parle de son humilité. On lit en saint Luc, II, 7 : « Marie mit au monde son fils premier-né, l'enveloppa de langes et le coucha dans une crèche, parce qu'il n'y avait pas de place pour eux dans l'hôtellerie. » Il n'y a pas de place pour le Verbe de Dieu fait chair; il ne faut pas l'oublier, lorsqu'il n'y a pas de place pour nous. Les premiers adorateurs furent de pauvres bergers « qui passaient la nuit aux champs, en gardant leur troupeau ».

Mais une multitude d'anges descendit du ciel en chantant : « Gloire à Dieu dans les hauteurs, et sur la terre paix aux hommes, objet de la bienveillance divine » (Luc, II, 14).

Les deux extrêmes sont unis : « Le Verbe s'est fait chair. » C'est le rapprochement de la suprême richesse et de la parfaite pauvreté, pour donner aux hommes la rédemption et la paix. On ne peut concevoir une union plus intime d'une humilité plus profonde et d'une dignité plus haute. Les deux extrêmes infiniment distants sont intimement unis; Dieu seul pouvait le faire. Ce n'est pas seulement beau, c'est sublime, ou d'une extrême élévation dans l'ordre du beau spirituel. C'est ce qui fait la grandeur de la physionomie du Christ. Il tend toujours vers de très grandes choses, dignes du plus grand honneur, mais il y tend très humblement, avec une pleine soumission à la volonté de son Père et en acceptant d'avance toutes les humiliations de la Passion et de la Croix, qu'il prévoit depuis son enfance. C'est l'union la plus étroite de l'humilité parfaite et de la magnanimité la plus haute.

L'union de l'humilité et de la dignité chrétienne

En quoi sur ce point devons-nous imiter Notre-Seigneur ?

Comment concilier dans notre vie ces deux extrêmes : une humilité qui doit toujours grandir et le vif désir de la perfection et de l'union à Dieu ? D'une part le Seigneur nous dit de nous incliner, si bien que nous ne pouvons pas trop nous humilier, et d'autre part nous lisons dans l'Évangile : « Soyez parfaits comme le Père céleste est parfait. »

Comment concilier cet abaissement qui nous est demandé avec le désir ardent de notre avancement. Des âmes craignent de manquer d'humilité en aspirant à une union à Dieu dont elles se sentent indignes. Les jansénismes disaient même que par humilité il ne faut communier que très rarement. Cette difficulté pratique existe surtout, il est vrai, pour les âmes qui ont perdu la simplicité supérieure qui vient de la grâce ; mais elle peut exister pour tous, lorsqu'il s'agit de distinguer en nous l'humilité vraie de la fausse. Nous la sentons particulièrement lorsque nous devons défendre notre manière de voir contre celle d'autrui : au début de la discussion il se peut que nous parlions uniquement par amour de la vérité, mais si l'on nous presse, il arrive trop souvent que nous répondons avec l'impatience et l'orgueil de l'amour-propre offensé.

Les âmes les plus simples trouvent la solution de ce problème de vie en relisant ce que dit l'Écriture de l'union de ces deux extrêmes : « Celui qui se fera humble comme ce petit enfant est le plus grand dans le royaume des cieux » (Matth., XVIII, 1). « Humiliez-vous sous la

puissante main de Dieu, afin qu'il vous élève au temps marqué ; déchargez-vous sur lui de toutes vos sollicitudes, car lui-même prend soin de vous » (I Petr., v, 6). « Humiliez-vous devant le Seigneur, il vous élèvera » (Jac., iv, 10).

« Le Seigneur mortifie et il vivifie ; il conduit à toute extrémité et il en ramène ; il appauvrit et il enrichit, il abaisse et il élève » (I Rois, ii, 6).

*
* *

L'union de l'humilité profonde et d'une magnanimité toute surnaturelle est particulièrement mystérieuse dans les saints. Ils reproduisent ici la vie du Sauveur, tout en restant fort loin de lui. Il convient d'y insister un peu, car il y a là une grande leçon pour nous.

Les saints se déclarent d'une part les derniers des hommes, à raison de leur infidélité à la grâce, et d'autre part ils sont d'une dignité surhumaine.

Saint Paul, par exemple, dit de lui : « Jésus après sa résurrection est apparu à Céphas, puis aux Douze. Après cela il est apparu en une seule fois à plus de cinq cents frères... Après eux tous, il m'est aussi apparu à moi, comme à l'avorton. Car je suis le moindre des Apôtres, moi qui ne suis pas digne d'être appelé apôtre, parce que j'ai persécuté l'Église de Dieu » (I Cor., xv, 8). Il parle même des infirmités qui l'humilient, et qui l'obligent à supplier Dieu de venir à son secours (II Cor., xii, 7).

D'autre part, le même saint Paul, devant défendre son ministère contre les faux apôtres, écrit avec magnanimité : « Sont-ils enfants d'Abraham ? Moi aussi. Sont-ils ministres du Christ ? — Ah ! je vais parler en homme hors de sens, — je le suis plus qu'eux : bien plus qu'eux par les travaux, par les coups, les emprisonnements...,

j'ai été trois fois battu de verges, lapidé, exposé à la mort... » Il énumère ses travaux, ses sollicitudes, il parle même des visions et des révélations qu'il a reçues de Dieu (I Cor., XI, 22).

Mais à la fin, revenant à une plus profonde humilité, il écrit (II Cor., XII, 7) : « De crainte que l'excellence de ces révélations ne vînt à m'enfler d'orgueil, il m'a été donné un aiguillon dans ma chair, un ange de Satan pour me souffleter (afin que je ne m'enorgueillisse point). Aussi, trois fois j'ai prié le Seigneur de l'écarter de moi, et il m'a répondu : *Ma grâce te suffit, car c'est dans la faiblesse que ma puissance se montre tout entière.* Je préfère donc bien volontiers me glorifier de mes faiblesses, afin que la puissance du Christ habite en moi. »

Saint Thomas dans son *Commentaire* sur ce chapitre de la II[e] Ép. aux Cor., a écrit admirablement sur l'union de l'humilité et de la magnanimité en saint Paul ; nous traduisons ici ce qu'il en dit : « Comme la charité, remarque-t-il, est la racine des vertus, l'orgueil est le commencement de tout péché (Eccli., x, 15). C'est le désir désordonné de notre propre excellence : on la veut alors sans la subordonner à Dieu. On se détourne ainsi de lui, c'est le principe de toute faute; et c'est pourquoi Dieu résiste aux superbes (Jac., IV, 6). Or comme il y a, dans les bons, le bien dont on peut s'enorgueillir, Dieu permet quelquefois que ses élus aient en eux quelque infirmité, quelque défaut, et parfois un péché mortel, qui les empêche de s'enorgueillir, qui les humilie vraiment, et leur fasse reconnaître que par leurs propres forces il ne peuvent tenir ou persévérer. L'apôtre saint Paul en particulier aurait pu s'enorgueillir de bien des choses : il était un instrument d'élection pour porter la foi aux Gentils (Act., IX, 15); il avait été ravi au troisième ciel, et il avait entendu des paroles ineffables qu'il n'est pas permis à un homme de révéler (II Cor., XII, 4); il avait beaucoup

souffert pour le Christ, il avait été jeté plusieurs fois en prison, flagellé; il était vierge, « ayant reçu du Seigneur la grâce d'être fidèle » (I Cor., VII, 25); il avait travaillé plus que tous, comme il le dit (I Cor., XV, 10); et en particulier il avait des choses divines une haute connaissance qui peut enfler. C'est pourquoi le Seigneur lui donna un remède à l'orgueil. Pour que l'excellence de ses révélations ne l'enorgueillisse pas, il reçut un aiguillon dans la chair, une infirmité humiliante, qui crucifiait son corps pour guérir son âme... Comme il le dit, un ange de Satan venait le souffleter. Combien le pécheur doit trembler, si le grand Apôtre, l'instrument d'élection n'est pas sûr de lui-même. Trois fois il supplia ardemment le Seigneur de le délivrer de cet aiguillon; trois fois, c'est-à-dire : souvent et instamment. Il entendit alors cette parole : *Ma grâce te suffit*, elle te préservera du péché. La force divine se montre dans la faiblesse, qui est une occasion d'exercer les vertus d'humilité, de patience, d'abnégation. L'homme, sachant sa faiblesse, est plus attentif à résister, et du fait qu'il lutte, il se fortifie. Je me glorifierai donc volontiers dans mes infirmités, dit saint Paul, puisque je suis ainsi plus humble, et je dois combattre pour que la puissance du Christ habite en moi et y porte tous ses fruits de grâce (1). »

Il y eut quelque chose de semblable chez saint Pierre, humilié d'avoir renié Notre-Seigneur pendant la Passion; il perdit ainsi toute présomption et mit sa confiance, non plus en lui-même, mais en Dieu seul.

Le principe de la conciliation de l'humilité et de la magnanimité chrétienne est exprimé en ces paroles de saint Paul (II Cor., IV, 7) : « Nous portons ce trésor (de la vérité divine) dans des vases de terre, afin qu'il paraisse

(1) S. Thomas, *In Epist. II ad Cor.*, XII, 7.

que cette souveraine puissance de l'Évangile vient de Dieu et non pas de nous. »

Une des plus belles formules de la conciliation de l'humilité et de la magnanimité est celle-ci, qui est extraite des œuvres de saint Thomas : « Le serviteur de Dieu doit toujours se considérer comme un commençant et tendre toujours vers une vie plus parfaite et plus sainte, sans s'arrêter jamais (1). »

*
* *

Ainsi dans les grands saints se concilient l'humilité et la magnanimité ; ils tendent vers de grandes choses au milieu des épreuves et des humiliations.

Mais il y a toujours entre eux et le Sauveur une immense différence ; le Christ très humble reste sans aucun péché, sans la moindre faute à déplorer, très humble dans son absolue impeccabilité et sa souveraine dignité.

Dans la Bienheureuse Vierge Marie, toute proportion gardée, il y a quelque chose de semblable ; elle a été préservée de toute faute, et dans son *Magnificat*, elle apparaît à la fois très humble et très grande, terrible au démon : « Mon âme glorifie le Seigneur... Il a jeté les yeux sur la bassesse de sa servante... Désormais toutes les nations m'appelleront bienheureuse, car il a fait en moi de grandes choses, Celui qui est puissant... Il a renversé les orgueilleux de leur trône et il a élevé les petits. »

(1) Cf. S. Thomas, *Comm. in Ep. ad Hebr.*, vi, lect. 1 : « Quantum ad aestimationem, semper debet homo esse sicut incedens et tendens ad majora, Phili., iii, 12. *Non quod jam coeperim aut quod jam perfectus sim...* Et semper debet niti homo transire ad statum perfectum, Phil., iii, 13 : *Quae retro sunt obliviscens, ad ea quae priora sunt me extendens.* »

Quelque chose de semblable apparaît aussi, pour notre consolation, dans la vie de l'Église, épouse du Christ. En toute son histoire se vérifie la parole : « Quiconque s'élève sera abaissé, et quiconque s'abaisse sera élevé. » Jésus le dit en parlant des invités qui prennent la première place, et de nouveau dans la parabole du pharisien et du publicain (Luc, XIV, 11; XVIII, 14).

L'Église, dans les persécutions semble souvent vaincue; elle est pourtant toujours victorieuse; dans son humilité, elle tend vers ces grandes choses qui sont la gloire de Dieu et le salut des âmes.

Il doit y avoir enfin quelque chose de semblable en tout chrétien, surtout en tout religieux; il doit être vraiment humble comme une racine cachée sous la terre et il doit tendre toujours vers ces grandes choses qui sont une foi plus vive, une espérance plus ferme, une charité plus ardente, une union à Dieu chaque jour plus intime, plus pure et plus forte. Ainsi se concilient les extrêmes, comme la racine profonde de l'arbre qui figure l'humilité et la branche la plus haute qui est le symbole de la charité, toutes les vertus sont connexes et grandissent ensemble, comme la racine s'enfonce toujours dans le sol, pendant que la plus haute branche s'élève vers le ciel.

Ainsi dans le corps mystique du Sauveur doivent se réaliser ces paroles de saint Léon dites de Jésus lui-même : « L'humilité est soutenue par la majesté, la faiblesse par la force, la mortalité par l'éternité (1). »

Peu à peu dans le corps mystique du Christ : « ce qu'il y a de mortel est absorbé par la vie » (II Cor., IV, 4). — « Il faut que ce corps corruptible revête l'incorruptibilité » (I Cor., XV, 53), pour que s'accomplisse le mystère

(1) « Suscipitur a majestate humilitas, a virtute infirmitas, ab aeternitate mortalitas. »

de la Rédemption, pour que le Verbe incarné nous applique le fruit de ses mérites et soit actuellement et pleinement l'Auteur du salut.

Quelle grandeur dans ce titre *Salutis auctor*! Et comme il s'unit avec ces paroles : « Recevez ma doctrine, car je suis doux et humble de cœur, et vous trouverez le repos de vos âmes. » Daigne le Sauveur nous accorder la grâce de lui devenir semblable; nous n'avons d'humilité vraie que celle qu'il nous donne, encore faut-il sincèrement la lui demander et accepter le chemin qui y conduit.

Appendice

Gloria Crucis

> « Le Christ s'est humilié... jusqu'à la mort de la croix; c'est pourquoi Dieu l'a exalté et lui a donné un nom au-dessus de tout nom. »
>
> (Philipp., II, 8.)

Nous reproduisons ici un manuscrit parvenu entre nos mains, en y ajoutant quelques notes explicatives. C'est une élévation sur la gloire du Christ par rapport à la profondeur de ses humiliations et de ses souffrances.

« *Sic Deus dilexit mundum ut Filium suum unigenitum daret.* Dieu a aimé le monde jusqu'à donner son Fils unique » (Jean, III, 16). Dans le grand mystère de l'Incarnation, mystère d'amour ineffable, il y a un noyau impénétrable à la raison humaine, il y a un secret que Dieu seul révèle : le pourquoi des douleurs immenses de la Passion rédemptrice.

Si, devant l'image du Crucifié, chaque âme chrétienne peut dire : « *Jesus crucifixus, pignus amoris Patris mei!* Jésus crucifié, gage de l'amour de mon Père! » aucune n'est capable de dire la

raison qui a motivé le décret de la Passion et de la Mort du Fils de Dieu ; ce décret est le secret de l'amour divin (1).

Les excès d'humiliation, les indicibles ignominies auxquelles le Verbe incarné s'est soumis pour obéir à son Père et par amour pour les hommes, ses frères, ces excès, cet océan de souffrances, on les adore, mais on ne les explique pas... jusqu'au jour où le Seigneur soulève lui-même le voile qui couvre ce « saint des saints ».

Alors le mystère demeure mystère, mais, éclairée sur le secret, l'âme extasiée contemple les ineffables harmonies du divin chef-d'œuvre : la gloire de la Croix rédemptrice.

Les paroles de la Sainte Écriture : « *Gloriam meam alteri non dabo.* Je ne donnerai pas ma gloire à un autre » (Isaïe, XLII, 8, XLVIII, 11), résument ce qui se cache en ce secret de la Passion et de la mort du Christ Jésus, et contiennent en même temps la merveilleuse harmonie de toutes les œuvres divines.

Oui, de toute éternité Dieu avait voulu l'Incarnation du Verbe, son Fils, comme rédempteur du monde et chef de l'humanité rachetée. Or, en Notre-Seigneur Jésus-Christ la grâce (habituelle) a pour fin principale la plus éminente union que Dieu puisse accorder à une nature créée, c'est-à-dire l'union hypostatique, par laquelle le Fils de Marie, jouissant dès le sein maternel de la vision béatifique, pouvait affirmer : « *Le Père et moi nous sommes un.* » Cette grâce fut donnée à Jésus-Christ pour la fin qui l'a fait descendre sur cette terre, laquelle fin n'est autre que la satisfaction que, comme chef de son corps mystique, il devait offrir au Dieu trois fois saint.

Cependant, en raison de la dignité infinie de la Personne du Verbe, *une seule goutte du sang de Notre-Seigneur Jésus-Christ aurait pu suffire pour racheter mille mondes s'ils existaient.* Donc ce n'est pas dans *la nécessité* de racheter l'humanité pécheresse que nous devons chercher *le motif des excès de la très sainte Passion et de la très sainte Mort du Christ.*

Cherchons-la plutôt dans les splendeurs de la gloire de l'Incarnation (ou de la manifestation de la bonté rayonnante du Sauveur), parce que c'est là que nous la trouverons. La gloire essentielle de Dieu, la gloire incommunicable et propre à l'adorable Trinité est devenue, dans le mystère de l'Incarnation, le

(1) Il ne s'agit pas ici du motif de l'Incarnation, mais du motif des souffrances immenses de la Passion rédemptrice, alors que le moindre acte d'amour du Sauveur suffisait à nous racheter.

partage magnifique de la sainte humanité de Jésus. C'est l'aigle des Évangélistes qui le dit dans le Prologue de son Évangile : « *Et le Verbe s'est fait chair; et il a habité parmi nous, et nous avons vu sa gloire, la gloire du fils unique du Père, plein de grâce et de vérité* » (Jean, I, 14).

Les excès de douleur et d'humiliation de la Passion et de la mort de Notre-Seigneur furent la compensation exigée par la sagesse divine, qui fait toutes choses avec poids et mesure, en échange de la gloire ineffable dont jouirait éternellement l'Homme-Dieu (1).

Oui, « *gloriam meam alteri non dabo* », avait dit Yahvé par son prophète, et ces paroles ne furent pas démenties, pas même en faveur du Verbe incarné, puisque Notre-Seigneur Jésus-Christ, par sa Passion et sa Mort, n'a pas seulement arraché à la domination de Satan et de la mort le monde entier, mais encore il a conquis pour sa très sainte humanité le droit d'être intronisé dans les tabernacles éternels à la droite du Père. C'est à la nécessité de conquérir ce droit (2) que le Seigneur fait allusion le soir de la Résurrection lorsqu'il dit aux disciples d'Emmaüs : « *O hommes sans intelligence, et dont le cœur est lent à croire tout ce qu'ont dit les prophètes! Ne fallait-il pas que le Christ souffrît ces choses et qu'il entrât ainsi dans sa gloire?* (Luc, XXIV, 25-26). En effet, admirable, indicible est la gloire de Notre-Seigneur Jésus-Christ, puisque c'est la gloire du Fils unique du Père, et comme telle cette gloire excède la capacité de compréhension de l'intellect humain et angélique: seul Dieu même peut l'apprécier pleinement, puisque lui seul se connaît autant qu'il est connaissable.

Bien que cette gloire du Fils unique soit indicible, un texte évangélique nous donne un peu de lumière à ce sujet. Le voici : « *Celui qui croit en moi, des fleuves d'eau vive couleront de sa poitrine, comme dit l'Écriture* », (Jean, VII, 38). Jésus le disait à tous à voix forte à la fête des tabernacles. Et l'Évangéliste saint Jean ajoute : « *Il dit cela de l'Esprit que devaient recevoir ceux qui croiraient en lui.* » Donner aux âmes le Saint-Esprit, voilà la

(1) Cela ne veut certes pas dire que Jésus par sa douloureuse Passion a mérité l'Incarnation; le principe du mérite ne peut être mérité. Mais cela veut dire, comme il est dit plus loin, que Jésus a mérité ainsi *l'exaltation de son nom,* comme l'affirme avec toute la tradition saint Thomas d'Aquin.

(2) Ce qu'il avait par droit de naissance, il l'a eu aussi par droit de conquête.

gloire du Christ ressuscité, gloire unique, ineffable. Et l'écrivain sacré poursuit et dit : « *Car l'Esprit n'était pas encore donné, parce que Jésus n'avait pas encore été glorifié* » (Ibid).

L'Esprit-Saint sera donné à la Pentecôte lorsque, par les humiliations de la Passion et de la Mort, le Seigneur Jésus entrera dans sa gloire, parce que « *celui qui s'abaisse sera élevé* » (Luc., XVIII, 14).

Et qui s'est jamais humilié comme le Pontife de la Nouvelle Alliance, le Christ Notre-Seigneur? Aussi, comme de justice, personne n'a jamais été et ne sera jamais exalté comme lui : « *Le Christ Jésus s'est humilié lui-même, se rendant obéissant jusqu'à la mort, et jusqu'à la mort de la croix. C'est pourquoi Dieu l'a souverainement élevé, et lui a donné le nom qui est au-dessus de out nom, afin qu'au nom de Jésus tout genou fléchisse dans les cieux, sur la terre et dans les enfers, et que toute langue confesse que Jésus-Christ est le Seigneur, à la gloire de Dieu le Père* » (Philipp., II, 8).

O gloria crucis (1).

Ces pages éclairent d'un jour spécial les humiliations du Sauveur, la nuit obscure de sa Passion, et celle aussi que doivent traverser les saints. On comprend mieux ainsi ce qu'a écrit saint Jean de la Croix à ce sujet, et les souffrances réparatrices qu'ont dû porter de grands serviteurs de Dieu comme saint Paul de la Croix. On sait qu'après avoir été élevé à l'âge de trente et un ans à l'union transformante, il passa quarante-cinq ans par des souffrances intérieures continuelles et des plus profondes pour le salut des pécheurs. Il était très intimement configuré à Jésus crucifié; la profondeur, la durée, la continuité de ses souffrances étaient proportionnées à l'éternel poids de gloire « *aeternum gloriae pondus* », selon l'expression de saint Paul, qu'il devait recevoir dans le ciel.

On voit ainsi l'élévation des vertus infuses et ce que doivent être chez les progressants et les parfaits les progrès de l'humilité : « *Celui qui s'élève sera abaissé, celui qui s'abaisse sera élevé* » (Luc., XVIII, 14).

(1) Saint Thomas dit équivalemment (IIIª, q. 46, a. 1) : « Le Christ, par l'humilité de sa Passion, a mérité la gloire de son exaltation. » Voir aussi *ibidem*, a. 3 : Par la douloureuse passion Jésus nous manifeste aussi l'excès de son amour, jusqu'à la folie de la Croix; par suite, les hommes sont beaucoup plus éclairés sur la gravité du péché et sur le prix de la grâce, germe de la vie éternelle, participation à la vie intime de Dieu.

CHAPITRE XV

L'esprit de pauvreté

Beati pauperes spiritu.

Après avoir traité de l'humilité et de la douceur, il convient de considérer les vertus qui correspondent aux conseils évangéliques. Comme nous avons parlé plus haut de la virginité à propos de la chasteté, il nous reste à dire comment la pauvreté et l'obéissance concourent à la perfection chrétienne.

Pour y parvenir, il convient de pratiquer effectivement les trois conseils, c'est-à-dire que, dans l'usage des biens légitimes, il est opportun de se tenir en deçà de ce qui est permis pour n'être pas entraîné au-delà. La pratique effective de ces trois conseils, nous l'avons vu plus haut (1), est un chemin qui conduit *plus facilement, plus vite* et *plus sûrement* à la perfection; on y parvient ainsi plus souvent dans la vie religieuse que dans l'état du mariage. Cependant la perfection chrétienne ne consiste pas essentiellement en la pratique de ces conseils, elle est spécialement dans la charité (2); encore, pour y parvenir, faut-il avoir au moins *l'esprit des conseils*, qui est

(1) Ire Partie, ch. XIII. — (2) IIa IIae, q. 184, a. 3.

l'esprit de détachement. C'est ce que dit saint Paul : « *Le temps est court; il faut que ceux qui sont mariés soient comme ne l'étant pas,... que ceux qui achètent comme ne possédant pas, ceux qui usent du monde comme n'en usant pas, car elle passe, la figure de ce monde* » (I Cor., VIII, 29).

Nous parlerons d'abord de l'esprit de pauvreté, recommandé à tous par Notre-Seigneur lorsqu'il a dit : « Bienheureux les pauvres en esprit. »

Le prix de la pauvreté volontaire

Le sens de cette béatitude évangélique est celui-ci : bienheureux ceux qui n'ont pas l'esprit des richesses, le faste, l'orgueil, l'avidité insatiable; mais qui ont l'esprit de pauvreté et sont humbles. Jésus dit : « le royaume des cieux est à eux », non seulement il sera à eux plus tard, mais il est en un sens à eux dès maintenant.

Cette pauvreté volontaire, on peut la pratiquer, soit au milieu de l'abondance des biens terrestres, lorsqu'on n'y est pas attaché, soit dans le dénuement, lorsqu'on le supporte généreusement par amour de Dieu.

Le prix de cette pauvreté volontaire peut apparaître déjà même à ceux qui n'ont pas la foi, du fait des désordres qui naissent de la cupidité, de la concupiscence des yeux, du désir des richesses, de l'avarice, des excès du capitalisme et de l'oubli des pauvres qui meurent de faim.

Il faut commencer à se détacher des biens terrestres pour bien comprendre cette vérité souvent énoncée par saint Augustin et par saint Thomas : « *A l'opposé des biens spirituels, les biens matériels divisent les hommes, parce qu'ils ne peuvent appartenir simultanément et*

intégralement à plusieurs (1). » Plusieurs ne peuvent posséder en même temps et intégralement la même maison, le même champ, le même territoire; d'où les divisions, les querelles, les procès, les guerres. Au contraire, les biens spirituels, comme la vérité, la vertu, Dieu même, peuvent appartenir simultanément et intégralement à plusieurs; plusieurs peuvent posséder en même temps la même vertu, la même vérité, le même Dieu qui se donne à chacun de nous tout entier dans la communion.

Dès lors, tandis que la recherche effrénée des biens matériels divise profondément les hommes, la recherche des biens spirituels les unit. Elle nous unit d'autant plus que nous recherchons davantage ces biens supérieurs. Et même nous possédons Dieu d'autant plus que nous le donnons aux autres; lorsqu'on donne de l'argent, on ne le possède plus; lorsque, au contraire, on donne Dieu aux âmes, au lieu de le perdre, on le possède davantage. Et si l'on refusait de le donner à qui le demande, on le perdrait.

On s'explique dès lors que pour combattre la cupidité, la concupiscence des yeux, le désir des richesses, l'avarice, l'oubli des pauvres, Notre-Seigneur nous ait conseillé la pauvreté volontaire, ou le détachement à l'égard des biens terrestres qui divisent. Jésus nous porte ainsi à désirer vivement les biens spirituels, qui unissent.

∴

L'esprit de détachement est même nécessaire au chrétien pour bien entendre le vrai sens du droit de propriété individuelle, au lieu d'abuser de celui-ci. On l'oublie sou-

(1) « Bona spiritualia possunt simul a pluribus (integraliter) possideri, non autem bona corporalia », dit saint Thomas, IIIª, q. 23, a. 1, ad 3; cf. Iª IIªᵉ, q. 28, a. 4, ad 2.

vent, et les âmes intérieures doivent en avoir une connaissance profonde. Comme le montre saint Thomas, ce droit de propriété est *le droit de faire valoir et d'administrer* des biens matériels, mais pour ce qui concerne *leur usage*, il faut en *donner facilement à ceux qui sont dans le besoin* (1).

Saint Paul a dit en effet (I Tim., VI, 17) : « Recommande à ceux qui sont riches dans le siècle présent de n'être pas hautains, de ne pas mettre leur espérance dans des richesses incertaines, mais en Dieu, qui nous donne avec abondance tout ce qui est nécessaire à la vie; *recommande-leur de faire du bien, de devenir riches en bonnes œuvres, d'être prompts à donner ce qu'ils ont, généreusement,* s'amassant ainsi pour l'avenir un solide trésor qui leur permette d'acquérir la vie véritable. »

Voilà l'esprit de détachement; il doit rappeler à tous ce que dit ailleurs saint Thomas : si un pauvre dans le cas d'extrême nécessité demande un morceau de pain, et qu'on le lui refuse, il peut le prendre, ce n'est pas un vol; il y a droit pour ne pas mourir de faim; la vie d'un homme vaut plus évidemment qu'un morceau de pain que nous n'avons pas le droit de retenir jalousement si un de nos frères en a absolument besoin.

C'est un précepte de donner l'aumône avec son superflu pour venir au secours de celui qui est dans une grave nécessité (2). Et ce qui est dit du morceau de pain, doit se dire du vêtement et de l'abri nécessaire. Il faut reve-

(1) IIª IIªᵉ, q. 66, a. 2 : « Circa rem exteriorem duo competunt homini. Quorum unum est *potestas procurandi et dispensandi* et quantum ad hoc licitum est, quod homo propria possideat... Aliud vero, quod competit homini circa res exteriores, est *usus ipsarum.* Et quantum ad hoc non debet homo habere res exteriores ut proprias, sed ut communes, ut scilicet de facili aliquis eas communicet in necessitate aliorum (I Tim., VI, 18), cf. Iª IIªᵉ, q. 105, a. 2, c.

(2) IIª IIªᵉ, q. 32, a. 5.

nir à cet esprit de pauvreté évangélique pour combattre aujourd'hui les abus du capitalisme qui exaspèrent l'ouvrier sans travail, incapable de nourrir ses enfants. Il est dit dans l'Écriture (Ps. x, 2) : « *dum superbit impius, incenditur pauper* : pendant que l'impie s'enorgueillit, le pauvre se consume et s'irrite. » Le riche, loin d'être un accapareur, doit être *l'administrateur des biens donnés par Dieu*, de telle façon que les pauvres en profitent pour le nécessaire. On vit alors, non plus sous le règne de la convoitise et de la jalousie, mais sous le règne de Dieu (1).

Il convient aujourd'hui de rappeler ces vérités élémentaires même en parlant du progrès de la vie intérieure, car les graves perturbations et les périls de la société moderne obligent à considérer ces vérités d'un point de vue supérieur et à les mettre en pratique avec un grand esprit de foi et de détachement. C'est le vrai remède à ces deux déviations extrêmes opposées l'une à l'autre : les abus du capitalisme et les excès du communisme, deux désordres contraires qui proviennent d'une conception matérialiste de la vie humaine et de l'oubli de l'Évangile (2).

Le prix de la pauvreté volontaire apparaît par ces désordres mêmes, qui sont d'une gravité inquiétante.

(1) S. S. Pie XI remarque dans une de ses Encycliques que le Seigneur distribue avec une sainte indifférence les biens temporels aux bons et aux méchants. Ils n'ont pas en effet de valeur par eux-mêmes, mais par l'usage qu'on en fait, en vue de la vie éternelle.

(2) Les saints ont souvent dit que l'amour est un acte par lequel la cupidité retranche son superflu pour que les autres aient leur nécessaire... L'incarnation du Verbe est l'exemple de la compassion.

Ces pensées reviennent souvent dans l'*Imitation de la vie pauvre de Notre-Seigneur*, qui a été attribuée à Tauler, et dans les sermons authentiques de celui-ci.

*
* *

Le prix du détachement apparaît d'une façon plus positive lorsqu'on se rappelle quels sont les vrais biens que nous devons ardemment désirer. Notre-Seigneur le dit pour tous, et les âmes intérieures doivent l'entendre plus profondément : « Ne vous inquiétez pas pour votre vie, de ce que vous mangerez ou boirez; ni pour votre corps, de quoi vous le vêtirez. La vie n'est-elle pas plus que la nourriture et le corps plus que le vêtement? Regardez les oiseaux du ciel, ils ne sèment, ni ne moissonnent..., le Père céleste les nourrit. Ne valez-vous pas beaucoup plus qu'eux?... *Cherchez premièrement le royaume de Dieu et sa justice, et tout cela vous sera donné par surcroît.* N'ayez point de souci du lendemain, le lendemain aura le souci de lui-même. A chaque jour suffit sa peine » (Matth., VI, 25-34).

Cet esprit de détachement porte ainsi à désirer plus fortement les biens du ciel et à s'appuyer sur *le secours de Dieu* pour arriver au terme du voyage; pauvreté volontaire et confiance en Dieu vont ensemble; plus on se détache des biens terrestres, plus on désire ceux du ciel; et moins on s'appuie sur les secours humains, plus on met sa confiance en celui de Dieu. Ainsi la confiance en Dieu est l'âme de la sainte pauvreté. Tous les chrétiens doivent avoir l'esprit de ce conseil.

*
* *

Si maintenant il s'agit de la pratique effective de la pauvreté volontaire, rappelons-nous comment Notre-Seigneur répondit au jeune homme riche qui désirait

savoir le chemin qui mène plus sûrement à la perfection. Jésus lui répondit (Marc, x, 21) : « *Va, vends tout ce que tu as, donne-le aux pauvres et tu auras un trésor dans le ciel; puis viens et suis-moi.* Mais le jeune homme, dit l'Évangéliste, affligé de cette parole, s'en alla tout triste; car il avait de grands biens. » — Il préféra les garder plutôt que de suivre Notre-Seigneur pour gagner des âmes, plutôt que de devenir « pêcheurs d'hommes » comme les apôtres.

La pratique effective de cette pauvreté volontaire est de conseil, elle n'est pas obligatoire; mais pour être parfait il faut avoir au moins l'esprit de ce conseil, l'esprit de détachement au milieu même des richesses, si on les conserve.

Saint François de Sales (1) développe cet enseignement en disant que la pauvreté volontaire est un grand bien, mais peu connu; qu'elle est un principe de bonheur; qu'il faut l'observer parmi les richesses et aussi dans la pauvreté réelle, si nous venons à tout perdre. « Si vous aimez les pauvres, dit-il (2), mettez-vous souvent parmi eux; prenez plaisir à les voir chez vous, et à les visiter chez eux : conversez volontiers avec eux; soyez bien aise qu'ils vous approchent... Voulez-vous faire encore davantage : rendez-vous servante des pauvres, allez les servir quand ils sont malades... à vos propres dépens. Ce service est plus triomphant qu'une royauté... Saint Louis servait fort souvent à table des pauvres qu'il nourrissait, et en faisait venir presque tous les jours trois à la sienne, et souvent il mangeait les restes de leur potage avec un amour nonpareil. Quand il visitait les hôpitaux... il se mettait ordinairement à servir ceux qui avaient les maux

(1) *Introd. à la vie dévote,* IIIe P., ch. XIV, XV, XVI. — (2) *Ibidem,* ch. XV.

les plus horribles..., et leur faisait tout son service à tête nue et les genoux en terre, respectant en leur personne le Sauveur du monde... Sainte Élisabeth, fille du roi de Hongrie, se mêlait aussi ordinairement avec les pauvres... Quand il vous arrivera des inconvénients qui vous appauvriront... incendie, inondation, procès..., alors c'est la vraie raison de pratiquer la pauvreté... avec douceur et patience. »

Le même saint ajoute que la pauvreté vraiment chrétienne doit être gaie et que celui qui l'a choisie ne doit pas rechercher ses aises, mais qu'il doit souffrir quelques incommodités pour l'amour de Dieu, autrement comment cette vertu serait-elle pour lui un moyen d'union à Dieu? Les exemples d'un saint François d'Assise, d'un saint Dominique, d'un saint Benoît-Joseph Labre, nous montrent à quel point cette vertu, pratiquée par amour de Dieu, peut nous conduire à une union intime avec lui.

La fécondité de la pauvreté volontaire

Saint Thomas (1) nous dit que Jésus voulut être pauvre pour quatre raisons : 1° parce que la pauvreté volontaire convient au prédicateur qui doit être délivré du souci des biens terrestres; 2° pour montrer qu'il ne désirait que le salut des âmes; 3° pour nous porter à désirer surtout les biens éternels; 4° pour que la force divine qui sauve les âmes apparût davantage en l'absence des secours humains. C'est pourquoi aussi il choisit pour ses apôtres de pauvres pêcheurs de Galilée.

(1) IIIª, q. 40, a. 3; cf. q. 35, a. 7.

Tout cela montre la fécondité de la pauvreté volontaire, c'est le centuple promis par Notre-Seigneur.

Premièrement, *l'esprit de pauvreté libère de la préoccupation excessive des biens extérieurs*, qui ne sont plus dès lors un obstacle dans notre marche vers Dieu, mais un moyen de faire du bien. Ainsi délivré le chrétien peut courir dans la voie de la perfection; il ne pense plus à s'installer sur la terre comme s'il devait y rester toujours, il comprend qu'il n'y est qu'en passant; il n'est plus embarrassé comme par des bagages inutiles en son voyage vers l'éternité; il a conscience d'être un voyageur, *viator*, et il aspire à arriver au but suprême sans retard. Sa marche est même accélérée, toujours plus rapide, parce qu'il est toujours plus attiré par la fin dernière au fur et à mesure qu'il se rapproche d'elle.

En second lieu, *la pauvreté volontaire est un signe de désintéressement*, particulièrement nécessaire pour l'apôtre; car on doit voir qu'il n'a d'autre intérêt que de gagner des âmes à Notre-Seigneur. C'est ce que dit saint Dominique aux prélats qui, en Languedoc, arrivèrent avec toute une suite pour prêcher l'Évangile aux populations séduites par les erreurs des Albigeois. Ces prélats comprirent alors qu'il faut d'abord prêcher d'exemple, par un vrai détachement, et ils renvoyèrent leur suite.

En troisième lieu, *la pauvreté volontaire est d'une fécondité matérielle qui parfois touche au miracle.* Il suffit, pour le voir, de parcourir certains couvents voués au soulagement des pauvres, comme les hospices des Petites Sœurs des pauvres, ou la « piccola casa » de saint Joseph Cottolengo à Turin, « piccola casa » qui abrite dix mille malades indigents, et qui ne subsiste que par les aumônes reçues au jour le jour; c'est comme un miracle perpétuel accompli par la divine Providence, en réponse à la confiance du saint fondateur et de ses fils, qui ont entendu le sens profond de la parole de Jésus : « Cher-

chez d'abord le royaume de Dieu et sa justice, et tout le reste vous sera donné par surcroît » (Matth., vi, 33). Ces serviteurs des pauvres ont vécu de la contemplation surnaturelle de cette vérité et de sa mise en pratique.

Quatrièmement enfin, *l'esprit de pauvreté est d'une fécondité spirituelle encore plus admirable.* Il nous apprend la patience, l'humilité, le détachement à l'égard des biens supérieurs, de tout ce qui n'est pas Dieu et l'amour de Dieu, c'est-à-dire à l'égard des biens de l'intelligence, de ceux du cœur et de certains biens de l'âme.

Les biens de l'intelligence ce sont nos connaissances, nos talents si nous en avons quelqu'un. Il faut savoir éviter dans l'étude la curiosité, la vaine gloire, l'empressement naturel inutile, mettre cette étude vraiment au service de Dieu, en se détachant de ses propres lumières, de ses vues trop personnelles. Si on le fait, le Seigneur donnera ici aussi le centuple : une simplicité supérieure, celle de la vraie contemplation, qui s'oublie elle-même pour se perdre en son objet. Saint Albert le Grand pratiqua cet esprit de pauvreté à l'égard de la science immense qu'il avait acquise; il lui fut annoncé qu'il perdrait l'usage de la mémoire, ce qui arriva, et, pendant le temps assez long qu'il eut encore à vivre, il resta comme tout absorbé dans la contemplation de Dieu. A la place de la science acquise qu'il avait en quelque sorte perdue, il avait reçu une richesse très supérieure, un haut degré de contemplation infuse pour vivre très profondément des mystères du salut.

Les biens du cœur ce sont nos affections, et aussi l'affection pleine d'estime et de confiance qu'on nous témoigne. Il faut vivre à l'égard même de ces biens dans un certain détachement pour ne pas verser dans le sentimentalisme; il ne faut pas tenir à être aimé, estimé; il faut aussi consacrer à Dieu nos affections légitimes, les mettre sous l'influx de la vraie charité, qui nous révélera

ce qu'est le trésor d'une amitié vraiment surnaturelle, toute de générosité. C'est un grand don de Dieu, qu'il accorde parfois à ceux qui ont renoncé à tout.

Enfin il y a *certains biens de l'âme* à l'égard desquels l'esprit de pauvreté apprend aussi à pratiquer le détachement, ce sont les consolations spirituelles. Il est sûr qu'il ne faut pas les rechercher pour elles-mêmes; elles cesseraient d'être un moyen d'aller à Dieu pour devenir un obstacle. Il faut consentir à en être sevré quand le Seigneur le juge à propos pour notre bien. Bien des âmes intérieures, suivant le conseil du B[x] Grignion de Montfort, se dépouillent de tout ce qu'il y a de communicable aux autres dans leurs prières et leurs bonnes œuvres, et l'abandonnent à la Sainte Vierge, pour qu'elle en fasse profiter les âmes de la terre ou du purgatoire qui en ont le plus besoin. Par ce dépouillement le chrétien se prépare à une pauvreté spirituelle plus haute qui est un grand don de Dieu et qui rappelle le dénuement de Jésus sur la croix, abandonné de son peuple, de plusieurs des siens, et apparemment abandonné de son Père. Cette pauvreté spirituelle supérieure, les âmes intérieures la trouvent en cette purification dernière que saint Jean de la Croix appelle la nuit obscure de l'esprit. Les âmes victimes connaissent plus profondément que les autres ce dépouillement absolu et cette immolation qui les configure au Christ, pour obtenir le salut des pécheurs.

Ainsi, à des degrés divers, l'esprit de pauvreté et plus encore la pauvreté volontaire effectivement pratiquée par amour de Dieu enrichissent le chrétien en le dépouillant et lui obtiennent le centuple. C'est la haute signification de la béatitude évangélique : « *Bienheureux les pauvres en esprit, car le royaume des cieux est à eux.* »

Le mérite des vœux

Il faut ajouter avec saint Thomas (1), qu'il est plus méritoire de faire un acte bon avec un vœu que sans vœu. Pour trois raisons, 1° parce que le vœu est un acte de la vertu de religion, ou du culte de latrie; or, cette vertu est la plus noble des vertus morales, elle rend par là plus méritoires les actes de pauvreté, de chasteté, d'obéissance qu'elle inspire, commande, et offre à Dieu comme un holocauste.

De plus la charité inspire elle-même le vœu; il est fait par amour, et il est un vrai témoignage de celui-ci, parfois grandement méritoire. Si l'on aime beaucoup quelqu'un, on se met par affection à son service; ainsi l'âme qui veut beaucoup aimer Dieu se met *par amour* à son service, pour toujours, en se liant à lui par un vœu. — On répond ainsi à l'objection de ceux qui disent : « Celui qui est déjà intimement uni à Dieu par la charité, qui est la plus haute des vertus, ne trouve pas une perfection nouvelle en se liant à Dieu par un vœu; s'il est déjà ami, il n'a pas à se faire serviteur; d'autant que Notre-Seigneur a dit : « Je ne vous appelle plus mes serviteurs, mais mes amis. » — A cette objection on répond que celui qui aime Dieu trouve une perfection nouvelle *en se mettant par amour à son service toute sa vie* (2).

Saint Thomas ajoute deux autres raisons :

(1) IIª IIªᵉ, q. 88, a. 6.

(2) Cette influence supérieure de l'amour se manifeste aussi en ceci que le culte intérieur l'emporte sur le culte extérieur; il est plus parfait d'offrir à Dieu nos actes de foi, d'espérance et d'amour, que des actes extérieurs. Les vertus théologales inspirent la vertu de religion, qui rend ainsi *par amour* le culte dû à Dieu. Cf. IIª IIªᵉ, q. 81, a. 5, ad 1ᵐ.

2° Celui qui promet à Dieu une suite de bonnes œuvres et les accomplit se soumet plus à Dieu que s'il les accomplissait sans les avoir promises. Ainsi celui qui donne l'arbre et les fruits offre plus que s'il offrait seulement les fruits en gardant la propriété de l'arbre.

3° Enfin par le vœu la volonté est immuablement affermie dans le bien, ce qui est une perfection de plus.

On voit par là que les vœux de religion, surtout les vœux perpétuels et solennels, ajoutent aux actes de pauvreté, de chasteté et d'obéissance, un mérite de plus, celui de la vertu de religion, offerte elle-même à Dieu comme un culte par la charité qui inspire toutes les autres vertus. L'âme consacrée au Seigneur lui appartient ainsi plus intimement.

CHAPITRE XV

La grandeur de l'obéissance

Le plus élevé des trois conseils évangéliques de pauvreté, chasteté et obéissance est le dernier, tout comme l'orgueil de la vie est un désordre en soi plus grave que la concupiscence de la chair et celle des yeux. L'orgueil, qui fut le péché de l'ange rebelle et celui du premier homme, est le principe de toutes les déviations, parce qu'il nous détourne de Dieu pour mettre en nous notre confiance. En ce sens, c'est un péché plus grave que d'autres fautes plus honteuses, qui nous inclinent vers des choses viles, mais qui nous détournent moins directement de Dieu (1). L'orgueil froid et dur, qui porte à refuser d'adhérer à la parole de Dieu ou de lui obéir, est un péché plus grave que l'attachement déréglé aux plaisirs des sens ou aux biens terrestres. C'est pourquoi Jésus, s'adressant aux pharisiens égarés par leur orgueil, leur dit : « Je vous le dis, en vérité, les publicains et les courtisanes vous devancent dans le royaume de Dieu. Car Jean est venu à vous dans la voie de la justice, et vous n'avez pas cru en lui; mais les publicains et les

(1) Cf. *saint Thomas*, Ia IIae, q. 73, a. 5 : « Peccata spiritualia sunt majoris culpae quam peccata carnalia..., quia plus habent de aversione (a Deo), ex qua procedit ratio culpae. »

courtisanes ont cru en lui, et vous, qui avez vu cela, vous ne vous êtes pas encore repentis pour croire en lui » (Matth., xxi, 31).

On sait ces choses théoriquement, mais pratiquement on les oublie. On pense plus facilement aux désordres manifestes qui proviennent de la concupiscence de la chair ou de celle des yeux, et l'on ne reconnaît pas assez que la grande faute est celle de celui qui a dit : *non serviam, je n'obéirai pas*. C'est la faute principale du monde qui s'appelle « moderne », en prétendant se séparer de l'Église : il veut bien encore réprimer les grossiers instincts, lutter contre l'avarice, travailler à l'amélioration du sort de la classe ouvrière, mais il entend faire cela par lui-même, sans le secours de Dieu, de Notre-Seigneur et de l'Église ; trop souvent il ne veut obéir qu'à sa propre raison, à son jugement propre, à sa volonté propre, et ce rationalisme le conduit à désobéir à la raison plutôt que d'obéir à Dieu. Elle le conduit, comme l'enfant prodigue, aux servitudes déshonorantes, avilissantes, parfois à une vraie tyrannie, celle des passions populaires révoltées et celle des lois injustes, criminelles, votées contre les protestations de la conscience, dans l'intérêt du parti au pouvoir.

L'obéissance aux commandements de Dieu et de l'Église délivrerait de ces servitudes qui oppriment les meilleurs et qui conduisent la société au désarroi, à la confusion et à la ruine.

Un pareil mal ne peut se guérir que par une sainte réaction dans la voie de l'obéissance chrétienne, humble et profonde. Or la grandeur de l'obéissance, même en des milieux relativement bons, est trop souvent méconnue (1).

(1) Un religieux contemplatif nous écrivait récemment : « De nos jours on a souvent perdu de vue la *valeur intrinsèque* de la profession

Pour mieux voir la valeur de cette vertu, considérons d'abord de quelle servitude elle nous délivre et quels sont ses fruits spirituels par rapport à l'union à Dieu.

De quelle servitude l'obéissance délivre-t-elle?

Elle nous délivre de deux esclavages : celui de la volonté propre et celui du jugement propre.

L'obéissance à Dieu, à ses représentants spirituels et temporels, assure en effet quotidiennement la conformité de notre volonté avec la volonté divine (1). *Elle nous*

religieuse. On ne voit plus comment les grands vœux surtout soulèvent intrinsèquement toute la vie religieuse. Cette notion supérieure et profonde est dépaysée, elle ne trouve plus le milieu qui la comprendrait. Il n'y a très souvent que des pensées superficielles et « extrinsèques » sur cette idée centrale. L'influence de la grande théologie du Moyen-Age a perdu ici son emprise. La grande faute vient des casuistes qui ont matérialisé le concept de la vie religieuse. Sous prétexte d'éviter le péché, ils ont tout considéré sous l'angle négatif. L'obéissance religieuse a perdu son sens profond. Les vœux de pauvreté et de chasteté, dont la transgression est plus fréquente, doublant plus souvent les péchés mortels, sont passés de fait au premier plan en plusieurs manuels. L'obéissance, qui est le fondement de tout l'édifice, a été mise à l'arrière-plan, parce qu'il est rare que la désobéissance soit mortelle.

On a ainsi renversé de fait les valeurs surnaturelles. Cela est devenu en bien des milieux une mentalité générale. La valeur positive, profonde de l'immolation religieuse par les vœux, l'emprise totale de la vie religieuse et de son activité par les vertus de religion et d'obéissance, pour faire de l'existence d'un religieux une chose « sacrée », est perdue de vue. On ne voit plus dès lors *la valeur intrinsèque de la vie religieuse* et quelques-uns ont remarqué que cette déficience travaille souvent sur les vocations comme un « corrosif mortel ». L'obéissance n'est plus, pour beaucoup, qu'une « discipline », une « observance extérieure religieuse », une pratique de métier qu'on *peut* personnellement élever si on a le cœur noble, comme un soldat ou un employé de bureau peuvent élever les pratiques de leur profession ou de leur métier.

(1) Le motif formel de l'obéissance n'est pas que la chose commandée nous paraît *raisonnable* en elle-même, mais c'est qu'elle est *commandée* par un supérieur légitime, représentant spirituel ou temporel de Dieu,

délivre ainsi de la volonté propre, c'est-à-dire de la volonté qui n'est pas conforme à celle de Dieu, de la volonté qui, par orgueil, s'égare en agissant contre le courant de la grâce et en refusant d'agir dans le vrai sens.

La volonté propre ainsi définie est la source de tout péché. C'est ce qui fait dire à saint Bernard : « Otez la volonté propre, et il n'y aura plus d'enfer. » Elle est particulièrement dangereuse parce qu'elle peut tout corrompre. Même ce qu'il y a de meilleur en soi devient mauvais quand elle s'y mêle, car elle se prend pour fin au lieu de se subordonner à Dieu. Si le Seigneur voit qu'elle inspire un jeûne, une pénitence, un sacrifice, il les rejette comme une œuvre pharisaïque accomplie par orgueil pour se faire valoir. Et sans aller jusque-là, il faut avouer que nous tenons beaucoup à notre volonté. Nous tenons parfois à notre manière de faire le bien plus qu'au bien lui-même. Nous voulons qu'il soit fait, mais par nous, à notre façon. Lorsque cet égoïsme devient collectif, il peut s'appeler esprit de corps, altération de l'esprit de famille; il est la source de tant de malaises, de partialités, de dénigrements! Il arrive parfois que tel ou tel groupe veut promouvoir lui-même une bonne œuvre, ou il l'empêche de se développer. C'est comme si l'on voulait étouffer un enfant qui semblerait de trop,

de qui vient tout pouvoir de commandement. Si l'on obéissait *uniquement* parce que la chose commandée nous paraît raisonnable en soi et prudente selon notre propre jugement, on perdrait le mérite propre de l'obéissance, comme on perdrait celui de la foi si l'on n'acceptait que les vérités révélées évidentes, à cause de leur évidence. Le motif formel de la foi est l'autorité de Dieu qui révèle des mystères qui restent obscurs. « L'objet propre de l'obéissance est, dit saint Thomas, l'ordre exprès ou tacite qui exprime la volonté du supérieur », (IIa IIae, q. 104, a. 2, c. et ad 3).

alors qu'il sera peut-être l'honneur de la famille. Cela, évidemment, ne peut que déplaire au Seigneur.

En religion, le vœu d'obéissance assure la mortification de cette dangereuse volonté propre qui détourne du salut. Pour cela, il faut qu'il soit pratiqué avec esprit de foi, en voyant dans l'ordre transmis par les supérieurs, malgré leurs imperfections ou défauts, un ordre donné par Dieu, de qui vient tout pouvoir. Cette obéissance religieuse doit être prompte, universelle, c'est-à-dire qu'elle doit s'étendre aux petites choses comme aux grandes, et qu'il faut obéir à tous les supérieurs légitimes, qu'ils soient très aimables ou non, particulièrement prudents ou moins éclairés, saints ou moins parfaits, parce que c'est toujours Dieu qui parle, tant que l'ordre donné n'est pas contraire à une loi supérieure et n'excède pas les limites des constitutions qu'on a promis d'observer. Cette obéissance est une délivrance, car elle assure de jour en jour la conformité de notre volonté avec celle de Dieu, et par là même elle fortifie beaucoup la volonté en la rectifiant.

*
* *

L'obéissance nous délivre aussi de la servitude du *jugement propre*, c'est-à-dire du jugement trop subjectif, pas assez fondé en vérité, pas conforme au jugement de Dieu. Ce jugement propre est la source de la singularité dans la conduite et de l'entêtement qui ne mène à rien, qui met des entraves au bien que veulent faire les autres. C'est un jugement précipité, qui provient de nos préjugés, de nos mauvaises dispositions, de notre amour-propre, de notre orgueil, et, parfois, c'est l'ennemi de notre âme qui nous le suggère ou qui le confirme lorsque nous l'avons déjà formé nous-mêmes. Saint Thomas dit souvent, après Aristote : « *Qualis unusquisque est, talis finis videtur ei conveniens*. Suivant que nous sommes

bien ou mal disposés en notre volonté et notre sensibilité, telle fin nous paraît bonne ou mauvaise. » L'orgueilleux juge que ce qui flatte son orgueil est excellent, tandis que l'humble juge que l'humiliation lui est bonne.

Le jugement propre porte souvent au jugement téméraire qui est un manque à la justice et à la charité. Il y a là une servitude, un esclavage ; nous sommes esclaves de nos préjugés égoïstes, et ils nous conduisent en sens inverse du salut et de l'union à Dieu.

L'obéissance nous délivre de cet esclavage en assurant la conformité de notre jugement pratique à celui du représentant de Dieu, qui a droit de nous donner un ordre en son nom (1). Il se peut que ce représentant de Dieu se trompe sur tel ou tel point, il n'est pas infaillible comme le pape parlant *ex cathedra*, mais tant que l'ordre donné n'est pas manifestement contraire à une loi supérieure et n'excède pas les pouvoirs de celui qui commande, nous sommes tenus d'obéir et ne nous trompons pas pratiquement en obéissant. Il se peut quelquefois que le messager de la Providence soit boiteux, mais c'est

(1) L'obéissance demande la conformité du *jugement pratique* (qui dirige immédiatement l'élection volontaire) à l'ordre donné. La chose commandée, matériellement considérée en elle-même, peut être quelquefois imprudente, inopportune, l'obéissance ne demande pas alors de l'approuver comme telle par un *jugement spéculatif* (un autre supérieur aura peut-être, dans quelques mois, une manière de voir différente). En ce cas, laissons la chose commandée pour ce qu'elle est matériellement en elle-même ; mais considérons seulement qu'elle nous est *formellement commandée, hic et nunc*, et commandée par Dieu, malgré l'imperfection de son messager. En ce moment, c'est ce que nous devons faire, et même si le supérieur se trompe, nous ne nous trompons pas pratiquement en lui obéissant. La supérieure de sainte Marguerite-Marie Alacoque, au moment de l'oraison de la communauté, envoya quelquefois la fervente religieuse garder un âne dans une prairie pour éprouver son obéissance. La religieuse obéissait et faisait certainement mieux oraison en cette prairie qu'elle ne l'aurait fait au chœur, si elle avait voulu y aller contre la volonté de sa supérieure.

encore un messager de Dieu ; il nous porte une lettre ou un ordre qui est d'origine divine.

*
* *

La pratique effective du conseil d'obéissance se trouve surtout dans la vie religieuse, c'est un chemin beaucoup plus sûr pour arriver plus vite à la perfection, par la conformité progressive à la volonté de Dieu jusque dans le fond de notre volonté à nous et les détails de la vie quotidienne.

Mais au moins faut-il avoir *l'esprit de conseil* pour arriver de fait à la perfection chrétienne, c'est-à-dire l'esprit de détachement à l'égard de notre propre volonté, à laquelle nous tenons beaucoup. Comme l'enfant doit obéir à son père, à sa mère, aux maîtres qui le forment, tout chrétien doit obéir à tous ceux qui sont pour lui les représentants spirituels ou temporels de Dieu. Il y a l'obéissance de la femme à son mari, celle du soldat à ses chefs, celle du serviteur à son maître, celle de tout subordonné à ses supérieurs, celle de tout chrétien à l'Église et aux autorités constituées dans l'Église. Si cette obéissance est pratiquée, non pas seulement de façon extérieure, mécanique, servile, mais en esprit de foi, elle forme grandement la volonté, l'assouplit et la fortifie en la subordonnant chaque jour un peu mieux à la volonté de Dieu, du Dieu vivant qui nous vivifie. Il est bon de se rappeler souvent que « tout pouvoir vient de Dieu » (Rom., XIII, 1), qu'on ne saurait obéir à un égal, mais seulement à un supérieur, et que, en fin de compte, c'est obéir à Dieu.

On comprend alors qu'*il faut savoir obéir aussi aux événements*, en tant qu'ils sont des *signes de la volonté divine*. La théologie enseigne que la volonté divine nous est manifestée non seulement par les préceptes et les

conseils, mais encore par les événements voulus ou au moins permis par Dieu (1). Rien, en effet, n'arrive que Dieu ne l'ait voulu (si c'est un bien), ou permis (si c'est un mal). Notre obéissance, pour être parfaite, doit tenir compte de ces signes de la volonté de Dieu. Tel succès légitime à un examen nous donne une situation qui nous rend possible l'accomplissement d'un bien plus étendu; n'allons pas compromettre ce bien par des imprudences ou quelque lâcheté. Au contraire, nous sommes humiliés par un échec, ou par une maladie, qui nous montre parfois que la voie où nous nous engageons n'est pas celle que Dieu veut pour nous.

Il y a des événements particulièrement significatifs qui, au point de vue temporel, changent la situation d'une famille ou l'organisation de la société. Il faut savoir en tirer le meilleur profit spirituel et ne pas vouloir à tout prix revenir à un ordre de choses qui a été utile autrefois et qui, probablement, n'est plus voulu par Dieu en la période où nous sommes. *On ne remonte pas le cours de la vie, ni celui de l'histoire;* le vieillard ne peut pas revenir à l'adolescence, et notre siècle ne peut revenir à ce que fut le XIII[e], bien qu'il doive chercher à profiter de tout le bien transmis par les âges passés pour préparer un avenir où Dieu règne véritablement.

En toutes ces formes de l'obéissance à tout ce qui manifeste la volonté de Dieu, *obéissance au devoir du moment présent*, de minute en minute, le chrétien doit toujours avoir devant les yeux pour modèle le Sauveur, qui fut « *obéissant jusqu'à la mort, et jusqu'à la mort de la croix* » (Phil., II, 8). Ainsi ont obéi les martyrs et tous les saints qui se sont fait une joie de mourir à leur

(1) Cf. S. Thomas, I[a], q. 19, a. 12. *De quinque signis voluntatis divinae :* « prohibitio, praeceptum, consilium, operatio et permissio ».

volonté propre pour se nourrir de celle de Dieu, selon l'expression du Sauveur : « *Ma nourriture est de faire la volonté de mon Père* » (Jean, IV, 34).

Les fruits de l'obéissance

Pour comprendre quelle est la grandeur et quels sont les fruits de l'obéissance, il faut se rappeler qu'il est plus parfait d'offrir à Dieu sa volonté et son jugement que de lui offrir les biens extérieurs par la pauvreté volontaire, ou son corps et son cœur par la chasteté (1). Il est aussi plus parfait de lui offrir sa volonté que de lui immoler extérieurement un agneau ou une colombe, comme on le faisait dans les sacrifices de l'Ancien Testament. En ce sens, il est dit dans l'Écriture : « Mieux vaut l'obéissance que l'immolation d'une victime, et l'observation de la parole de Dieu que la graisse des béliers » (I Rois, xv, 22).

Les fruits de l'obéissance sont surtout les suivants : elle donne une grande rectitude de jugement, une grande force de volonté, la plus haute liberté de l'esprit.

La plus grande rectitude de jugement vient ici de ce que l'obéissance nous fait participer à la sagesse même de Dieu ; elle nous rend plus sage que les plus sages, plus prudent que les vieillards : « *Super senes intellexi.* » Dans les cas les plus difficiles, les plus compliqués, elle nous apporte la solution pratiquement vraie pour nous, *hic et nunc*. Pratiquement, nous ne nous trompons pas en obéissant, même si le supérieur se trompe. Il est arrivé ainsi qu'un simple frère convers, comme le Bx Martin de Porrès, au Pérou, a fait plus par son hum-

(1) Cf. S. THOMAS, IIa IIae, q. 104, a. 3, c. et ad 1m.

ble obéissance, pour son pays, que des hommes d'État qui ne pensent pas à prier pour avoir la lumière.

Comme récompense de sa fidélité, l'obéissance parfaite obtient dès ici-bas du Saint-Esprit les inspirations du don de conseil, qui nous dirigent dans les choses spirituelles les plus intimes qu'un supérieur ou un directeur ne sauraient préciser et que notre prudence ne parviendrait pas à déterminer comme il faut. Ce don de conseil est particulièrement nécessaire à ceux qui ont à commander, pour le faire surnaturellement, et c'est pourquoi, si l'on ne commence pas par bien obéir, on ne saura jamais commander. C'est aux obéissants que Dieu accorde ses lumières.

*
* *

L'obéissance donne aussi *une grande force de volonté*. Le naturalisme prétend parfois qu'elle amoindrit la volonté; au contraire, elle la décuple. Lorsqu'on ne peut pas douter, en effet, qu'un ordre vient de Dieu par l'intermédiaire d'un supérieur légitime, il est certain aussi que l'accomplissement de cet ordre par la grâce divine est possible. Comme le dit saint Augustin : « Dieu, en effet, ne commande jamais l'impossible, mais il nous dit de faire ce que nous pouvons et de lui demander la grâce pour accomplir ce que nous ne pouvons pas (1). » C'est pourquoi le même saint Augustin disait : « Seigneur, donnez-moi la force d'accomplir ce que vous commandez, et commandez ce que vous voudrez (2). »

C'est pourquoi, lorsqu'en certaines circonstances le martyre est de précepte, en ce sens qu'il faut le subir plutôt que de renier la foi, Dieu donne la force d'obéir,

(1) S. Augustin : *De natura et gratia*, ch. XLIII; ces paroles sont citées par le Concile de Trente, sess. VI, ch. XI.

(2) « Domine, da quod jubes et jube quod vis. »

de lui être fidèle au milieu des tourments, et il donne cette force même à des enfants, à de jeunes vierges, comme sainte Agnès, ou à des vieillards affaiblis par l'âge. C'est ici surtout que se réalise la parole de l'Écriture : « *Vir obediens loquetur victoriam.* L'homme obéissant chantera un chant de victoire » (Prov., XXI, 28) (1).

Sans aller jusqu'au martyre, l'obéissance fait des prodiges. Il suffit de citer l'exemple des seize premiers fils de saint Dominique, lorsque, fort de la bénédiction du Pape, il les envoya de Toulouse dans les diverses parties de l'Europe pour fonder des couvents et exercer l'apostolat. Il n'avait pas le moindre argent à leur donner, il leur dit : « Vous mendierez votre nourriture, je prierai pour vous trois fois le jour; je vous promets que, malgré les angoisses de l'indigence, le nécessaire ne vous manquera pas. » Ces seize religieux, confiants dans la parole de leur Père, obéirent, ils partirent le cœur joyeux comme les premiers apôtres, et ne tardèrent pas à se multiplier en Italie, en Espagne, en Angleterre, jusqu'en Pologne et même parmi les infidèles d'Orient qu'ils allèrent évangéliser. Cet exemple et mille autres confirment la grandeur de l'obéissance. Quand un ordre est donné, et qu'on ne peut douter qu'il vient de Dieu, très certainement *la grâce qui le rend possible est accordée*, et si l'on prie pour y être fidèle et ne pas résister, on l'accomplit non sans peine, parfois, mais on l'accomplit.

*
* *

Enfin l'obéissance, loin d'être une servitude, donne *la plus haute liberté*, celle des enfants de Dieu, comme la

(1) Tel ce groupe de martyrs qui mouraient en chantant le *Te Deum* et voyant arriver les prédicateurs de la foi, chantèrent plus haut : *Te gloriosus Apostolorum chorus.* A quoi les prédicateurs qui allaient être

pauvreté volontaire donne une vraie richesse spirituelle, comme la chasteté parfaite obtient l'intimité de l'amour de Dieu. Un écrivain français, Alfred de Vigny, a écrit sur la vie du soldat un beau livre intitulé : *Servitude et grandeur militaires*; il y a dans l'obéissance chrétienne parfaite une servitude et une grandeur supérieure vraiment surnaturelles. C'est d'elle que parle saint Paul lorsqu'il nous rappelle que nous devons désirer d'être « affranchis de la servitude de la corruption pour avoir part *à la liberté glorieuse des enfants de Dieu* (1) »; « là où est l'esprit du Seigneur, là est la liberté (2) », c'est-à-dire la délivrance, car la vérité divine délivre de l'erreur. L'obéissance, qui met la vérité dans la vie, délivre des préjugés du monde, de ses maximes et de ses modes, de ses engouements; elle délivre de la préoccupation excessive du jugement des hommes, du « qu'en dira-t-on » : bien faire et laisser dire; l'obéissance nous délivre de nos doutes, de nos hésitations, de nos angoisses. Elle simplifie la vie en l'élevant. Avec elle la liberté grandit, car la liberté dérive en nous de l'intelligence, et plus l'intelligence est éclairée, plus on est libre; — plus on comprend que Dieu est le souverain bien, plus on est libre de ne pas répondre à l'attrait des biens terrestres, et plus on est fort contre les menaces des impies. Qui fut plus libre que les martyrs? Par amour et obéissance, ils ont donné librement leur sang en témoignage de la vérité divine, et ni le fer ni le feu n'ont pu obtenir leur abjuration.

Ils ont obéi en esprit de foi et par amour de Dieu,

aussi martyrisés répondirent : *Te Martyrum candidatus laudat exercitus.* Ce chant rappelle les paroles de saint Ignace d'Antioche, entendant les lions qui allaient le dévorer : « Frumentum Christi sum, dentibus bestiarum molar, ut panis mundus inveniar. »

(1) Rom., VIII, 21.

(2) II Cor., III, 17.

comme le Sauveur avait été « obéissant jusqu'à la mort, et jusqu'à la mort de la croix ».

Cette grandeur de l'obéissance s'exprime en cette parole sainte souvent citée : « *Servir Dieu, c'est régner* », c'est régner sur ses passions, c'est régner sur l'esprit du monde, c'est régner sur l'ennemi des âmes et ses suggestions ; c'est entrer dans le règne même de Dieu et participer en quelque sorte à son indépendance à l'égard de tout le créé ; c'est se mettre en sa main, comme un instrument docile, pour tout ce qu'il voudra, selon la parole déjà citée de saint Augustin : « Seigneur, donnez-moi d'accomplir ce que vous ordonnez, et ordonnez ce qui vous plaira. *Domine, da quod jubes et jube quod vis.* »

Certes, l'obéissance ainsi comprise dispose à la contemplation des choses divines, elle dispose à voir la volonté de Dieu ou sa permission dans tous les événements agréables ou pénibles, et elle nous aide à bien entendre que « tout concourt au bien pour ceux qui aiment Dieu » et persévèrent dans son amour.

CHAPITRE XVI

Simplicité et droiture

> « *Si oculus tuus fuerit simplex, totum corpus tuum lucidum erit.* »
> « Si ton œil est simple, tout ton corps sera dans la lumière. »
> MATTH., VI, 22.

La prudence chrétienne ou sainte discrétion, dont nous avons parlé plus haut, doit s'accompagner d'une vertu en apparence assez différente, qui est la simplicité. C'est le Sauveur lui-même qui l'a dit à ses apôtres : « Je vous envoie comme des brebis au milieu des loups. Soyez donc prudents comme les serpents et simples comme les colombes » (Matth., x, 16).

Jésus, envoyant ses apôtres comme des brebis au milieu des loups, leur recommande la prudence à l'égard surtout des méchants, pour n'être pas trompés par eux, et la simplicité à l'égard de soi-même et de Dieu. Plus on sera simple à l'égard de Dieu, plus lui-même, par le don de conseil, inspirera la prudence à garder dans les circonstances difficiles, au milieu des plus grands obstacles. Aussi Jésus annonce-t-il aussitôt après aux siens que le Saint-Esprit leur inspirera ce qu'il faut répondre aux persécuteurs

Là où il n'y a pas cette simplicité, la prudence commence à devenir fausse et à tourner à la ruse. Les rusés ou les malins se moquent, dit l'Écriture, de la simplicité du juste; « *deridetur enim justi simplicitas* », dit Job, XII, 4. On cherche à la faire passer pour naïveté et manque de pénétration; elle peut bien s'accompagner, chez quelques-uns, d'ingénuité, mais elle est en soi quelque chose de supérieur.

Pour se faire une juste idée de la vertu de simplicité et de la véracité et droiture qu'elle nous fait garder, il faut noter d'abord les défauts contraires. Dieu ne permet le mal que pour un plus grand bien, en particulier pour mettre en un plus grand relief la vertu. Nous en comprenons mieux le prix par l'aversion qu'inspirent les vices contraires.

Les défauts opposés

Selon saint Thomas (1), la simplicité se rattache à la vertu de *véracité*, qui met la vérité dans les paroles, les gestes, la manière d'être et de vivre. La simplicité, en effet, s'oppose à la *duplicité*, par laquelle on veut intérieurement autre chose que ce que l'on prétend extérieu-

(1) IIa IIae, q. 109, a. 2, 4m : « *Simplicitas* dicitur per oppositum *duplicitati*, qua scilicet aliquis aliud habet in corde et aliud ostendit exterius. Et sic simplicitas ad hanc virtutem (veritatis seu veracitatis) pertinet. Facit autem intentionem rectam, non quidem directe (quia hoc pertinet ad omnem virtutem), sed *excludendo duplicitatem*, qua homo unum praetendit, et aliud intendit. »

Item, IIa IIae, q. 111, a. 3, ad 2m : « Ad simplicitatem pertinet directe se praeservare a deceptione. Et secundum hoc virtus simplicitatis est eadem virtuti veritatis; sed differt sola ratione; quia *veritas* (seu veracitas) dicitur secundum quod signa concordant signatis; *simplicitas* autem dicitur, secundum quod *non tendit in diversa*, ut scil. aliud intendat interius, et aliud praetendat exterius. » C'est une vertu annexe à la justice, cf. IIa IIae, q. 109, a. 3.

rement; on veut l'argent des autres et l'on prétend leur rendre service, en réalité on veut se servir d'eux et de ce qui leur appartient; ou encore on veut le pouvoir et les honneurs, et pour l'obtenir l'on prétend servir la patrie; on prétend être un magnanime, alors qu'on n'est qu'un ambitieux. Ce défaut de « duplicité », qui peut devenir du machiavélisme ou de la perfidie, porte un homme à montrer un double visage, suivant les personnes auxquelles il s'adresse, comme le dieu romain Janus, qu'on représentait avec deux faces. Un homme *double* se prétend votre ami, vous dit que vous avez raison, et il dit à vos adversaires qu'ils n'ont pas tort.

La duplicité inspire le *mensonge*, la *simulation*, qui porte à se faire passer pour autre que l'on n'est, *l'hypocrisie*, par laquelle on affecte une vertu, une piété qu'on n'a pas. Elle inspire aussi *la jactance*; parce qu'on préfère l'apparence à la réalité, on cherche à paraître plutôt qu'à *être* ce que l'on doit. Elle inspire aussi *la raillerie*, qui tourne en ridicule les autres pour les diminuer et s'élever au-dessus d'eux.

Tous ces défauts, qui sont si fréquents dans le monde, montrent par contraste ce que vaut dans la vie la droiture ou la véracité.

La véracité et la vie intérieure

La véracité est une vertu qui se rattache à la justice et qui porte à dire toujours la vérité et à agir conformément à elle. Non pas qu'il faille dire toute vérité à tout le monde, en sermonnant les autres à tort et à travers et en se vantant d'une franchise qui irait jusqu'à l'insolence ou manque de respect. Mais si toute vérité n'est pas bonne à dire, s'il y a des vérités qu'il convient de taire, il faut éviter de parler *contre la vérité* et de tomber dans le

mensonge officieux, auquel on est tenté d'avoir recours pour se tirer d'embarras. Si l'on a commis cette faute, il faut s'en accuser franchement, au lieu de chercher à légitimer cette façon de faire par de faux principes, qui feraient perdre peu à peu toute loyauté et détruiraient toute confiance dans le témoignage humain, indispensable à la vie de société.

Sans doute, il est parfois difficile, devant une question indiscrète, de garder un secret confié et de ne pas parler contre la vérité (1). Mais si le chrétien est habituellement docile aux inspirations d'en-haut, en ces circonstances difficiles le Saint-Esprit lui inspirera la réponse à faire ou la question à poser, comme il le fit pour les premiers chrétiens lorsqu'on les traînait devant les tribunaux. Le Sauveur l'avait prédit en disant : « Lorsqu'on vous livrera, ne pensez ni à la manière dont vous parlerez, ni à ce que vous devez dire : ce que vous aurez à dire vous sera donné à l'heure même. Car ce n'est pas vous qui parlerez; mais c'est l'Esprit de votre Père qui parlera en vous » (Matth., x, 19). On vit la chose se vérifier souvent pendant la Révolution française, lorsque les prêtres étaient traqués et que, pour les empêcher de porter les derniers sacrements aux mourants, on leur posait toutes sortes de questions insidieuses. Souvent le Saint-Esprit leur inspira la réponse, qui, sans être contre la vérité, leur permettait de continuer leur ministère.

Or, tout chrétien en état de grâce a les sept dons du Saint-Esprit, qui le rendent docile à recevoir ses inspirations, lesquelles sont surtout données dans les circonstances difficiles où notre prudence même infuse est suffi-

(1) Rappelons-nous, du reste, que souvent c'est de notre faute si l'on nous pose des questions indiscrètes. Si nous étions plus recueillis et silencieux, on ne viendrait pas nous les poser, ou du moins on ne le ferait que rarement.

sante. Saint Thomas dit même, à cause de cela, que les dons du Saint-Esprit sont nécessaires au salut comme complément des vertus infuses (1). Les casuistes auraient dû se rappeler cette grande vérité, au lieu de recourir à des théories parfois bien risquées pour permettre certaines restrictions mentales si peu manifestées qu'elles frisaient singulièrement le mensonge. Il vaut mieux reconnaître qu'on a fait un péché véniel de mensonge que de recourir à des théories qui faussent la définition du mensonge, pour ne pas l'avouer là où il est. Il importe grandement de conserver l'esprit de droiture, celui dont parle Notre-Seigneur lorsqu'il dit : « *Que votre langage soit : cela est, cela n'est pas. Ce qui se dit de plus vient du Malin* » (Matth., v, 35). Il parlait ainsi à ceux qui, pour faire croire à leur témoignage, faisaient serment sans raison, par le ciel ou par le temple de Jérusalem. Serments irrespectueux et qui exposent au parjure; il suffit de garder l'habitude de dire toujours la vérité pour que l'on croie à nos paroles.

*
* *

En traitant de la véracité, saint Thomas fait une remarque qui intéresse particulièrement la vie intérieure. *Cette vertu,* dit-il (2), *incline à se taire sur ses propres qualités,* ou à ne pas manifester tout le bien qui est en nous; c'est sans préjudice de la vérité, car ne pas parler de ce bien n'est pas nier son existence. Saint Thomas cite même à ce sujet cette réflexion d'Aristote : « Les hommes qui se déclarent supérieurs à ce qu'ils sont fatiguent les autres en voulant les dépasser. Ceux, au contraire, qui ne disent pas tout le bien qui est en eux sont aimables, à cause de cette condescendance et modération (3). » Saint

(1) Iª IIªᵉ, q. 68, a. 2. — (2) IIª IIªᵉ, q. 109, a. 4. — (3) *Ethique*, l. IV, ch. VII.

Paul dit aussi : « Certes, si je voulais me glorifier, je ne serais pas un insensé, car je dirais la vérité ; mais je m'en abstiens, afin *que personne ne se fasse de moi une idée supérieure à ce qu'il voit en moi ou à ce qu'il entend de moi* » (II Cor., XII, 6).

La vertu de véracité ainsi pratiquée, non seulement par les paroles, mais par les actes, par toute la manière d'être, met la vérité dans notre vie. Et lorsque notre vie est sérieusement établie dans la vérité, alors Dieu, qui est la Vérité suprême, s'incline vers nous, par ses divines inspirations, qui deviennent peu à peu le principe d'une contemplation supérieure. Se laisser aller au mensonge, c'est se détourner de la vérité et se priver des inspirations supérieures du don de sagesse. Vivre constamment dans la vérité, c'est se disposer à recevoir ces inspirations, qui font pénétrer et goûter la vérité divine que nous contemplerons un jour à découvert.

La simplicité supérieure, image de celle de Dieu

Ce qui dispose plus encore à la contemplation, c'est cet aspect de la véracité qui est la simplicité supérieure des saints. Elle s'oppose non seulement à la duplicité, mais à toute complication inutile, à tout ce qui est maniéré ou entaché d'affectation, comme le sentimentalisme qui affecte un amour qu'on n'a pas. Quelle fausseté ce serait de vouloir parler en un style somptueux comme si l'on était dans la septième demeure du château intérieur, alors qu'on n'a pas encore pénétré dans la quatrième! Combien supérieure est la simplicité de l'Évangile!

Nous disons que le regard de l'enfant est *simple* parce qu'il va droit au but sans arrière-pensée. En ce sens Notre-Seigneur nous dit : « *Si ton œil est simple, tout*

ton corps sera éclairé » ; c'est-à-dire : si notre intention est droite et simple toute notre vie sera une, vraie, lumineuse au lieu d'être *divisée*, comme celle de ceux qui cherchent à servir *deux maîtres à la fois* : Dieu et l'argent. Devant toutes les complexités, les faux semblants, les complications plus ou moins mensongères du monde, nous pressentons que la vertu morale de simplicité ou de parfaite loyauté est un reflet d'une perfection divine.

La simplicité de Dieu est celle de l'Esprit pur qui est la Vérité même et le Bien même. Il n'y a pas en lui des pensées qui succèdent à d'autres pensées, mais une pensée, toujours la même, qui subsiste et embrasse toute vérité. *La simplicité de son intelligence* est celle d'un très *pur regard* qui, sans aucun mélange d'erreur ou d'ignorance, porte d'en-haut sur toute vérité connaissable, sans changer jamais. *La simplicité de sa volonté* ou de son amour est celle d'une *intention souverainement pure*, qui ordonne admirablement toutes choses et qui ne permet le mal que pour un plus grand bien.

Ce qu'il y a de plus beau en cette simplicité de Dieu, c'est qu'elle unit en soi les perfections en apparence les plus opposées, l'immutabilité absolue et l'absolue liberté, la sagesse infinie et le bon plaisir le plus libre, qui nous paraît parfois arbitraire, ou encore l'infinie justice, inexorable pour le péché sans repentance, et l'infinie miséricorde. Toutes ces perfections sont fondues, identifiées, sans se détruire, dans la simplicité éminente de Dieu.

*
* *

C'est cette simplicité si haute dont nous trouvons un reflet dans le sourire de l'enfant et dans la simplicité du regard des saints, au-dessus de toutes les combinaisons plus ou moins mensongères de la sagesse et de la prudence du monde.

Quelle fausse idée on se fait parfois de la simplicité, lorsqu'on se figure qu'elle consiste à dire franchement tout ce qui nous passe par l'esprit ou par le cœur, au risque de nous contredire du jour au lendemain, lorsque les circonstances auront changé et lorsque les personnes que nous voyons auront cessé de nous plaire. Cette *prétendue simplicité* est *l'instabilité* même et la contradiction, par suite la complication et le mensonge plus ou moins conscient, tandis que *la simplicité supérieure des saints*, image de celle de Dieu, est celle d'une sagesse qui ne change pas et d'un amour très pur et fort, au-dessus de notre impressionnabilité et de nos opinions successives.

Saint François de Sales parle assez souvent de la simplicité (1), il la ramène à l'intention droite de l'amour de Dieu, qui doit prévaloir sur tous nos sentiments, et qui ne s'arrête pas à la recherche inutile de quantité d'exercices qui feraient perdre de vue l'unité du but à atteindre. Il dit aussi que la simplicité est la meilleure des finesses, parce qu'elle va droit au but; il ajoute qu'elle n'est pas opposée à la prudence, et qu'elle ne se mêle pas de ce que font les autres.

L'âme parfaite est ainsi une *âme simplifiée*, qui arrive à juger de tout, non pas selon l'impression subjective du moment, mais à la lumière divine, et à ne vouloir les choses que pour Dieu. Et tandis que l'âme compliquée, qui juge d'après ses caprices, se trouble pour un rien, l'âme simplifiée par sa sagesse et son amour garde la paix.

Cette simplicité supérieure, fort différente de la naïveté ou de l'ingénuité, se concilie donc parfaitement avec la prudence chrétienne la plus avisée et attentive aux moindres détails de nos actes et à leur répercussion prochaine ou lointaine.

(1) Cf. *Introd. à la vie dévote*, IIIe p., ch. xxx.

*
* *

L'âme d'un saint Joseph, d'un saint Jean, d'un saint François, d'un saint Dominique, d'un Curé d'Ars donnent une idée de la simplicité de Dieu, plus encore l'âme de Marie, *Stella matutina*, *Regina virginum et sanctorum omnium*, *Regina pacis*. Plus haut encore, la sainte âme de Jésus porte en elle le reflet le plus pur de la simplicité de Dieu.

En Jésus se concilient simplement la sainte rigueur de la justice à l'égard des pharisiens hypocrites et l'immense miséricorde à l'égard de toutes les âmes dont il est le bon Pasteur. En lui s'unissent, de la façon la plus simple, la plus profonde humilité et la plus haute dignité. Il vit trente ans de la vie cachée d'un pauvre ouvrier; il dit qu'il est venu pour *servir*, non pour être servi; il lave les pieds de ses disciples le jeudi saint; il accepte les dernières humiliations de la Passion; il dit simplement à son Père : « Père, s'il est possible, que ce calice s'éloigne de moi, mais que votre volonté soit faite et non la mienne » (Matth., xxvi, 42). Simplement, il proclame devant Pilate sa royauté universelle : « Mon royaume n'est pas de ce monde... Tu le dis, je suis roi. Je suis né et venu au monde pour rendre témoignage à la vérité; quiconque est de la vérité écoute ma voix » (Jean, xviii, 33). Il meurt simplement en disant : « Père, je remets mon âme entre vos mains... Tout est consommé » (Luc, xxiii, 46; Jean, xix, 30).

Il y a dans cette simplicité une telle grandeur que le Centurion, le voyant mourir, ne peut s'empêcher de dire : « Cet homme était vraiment le Fils de Dieu » (Matth., xxvii, 54).

Le Centurion a eu le regard du contemplatif, il a pressenti, en celui qui paraissait définitivement vaincu, celui qui remportait la plus grande victoire sur le péché, sur le

démon et sur la mort. Cette lumière de contemplation lui fut donnée par Jésus mourant, par le Sauveur, qui s'incline plus particulièrement vers les simples qui ont le cœur pur.

Cette simplicité supérieure, même chez des âmes sans culture, est une disposition à l'intelligence profonde des choses divines. Déjà l'Ancien Testament disait : « Cherchez le Seigneur dans la simplicité du cœur » (Sagesse, I, 1). — « Mieux vaut le pauvre qui marche dans la simplicité, que le riche qui va par des voies tortueuses » (Prov., XIX, 1). — « Mourons dans la simplicité de notre cœur », dirent les Macchabées (I, c. II, 37), sous l'injustice qui les frappait. — « Obéissez, disait saint Paul, dans la simplicité de votre cœur » (Col., III, 22). — « Ne perdez pas votre simplicité à l'égard du Christ » (II Cor., XI, 3). Il faut la garder avec Dieu, avec ses supérieurs, avec soi-même. C'est la vérité de la vie.

C'est cette simplicité, dit Bossuet (1), qui permet aux âmes limpides « *d'entrer dans les hauteurs de Dieu* », dans les voies de la Providence, dans les mystères insondables, dont les âmes compliquées se scandalisent, dans les mystères de l'infinie Justice, de l'infinie Miséricorde, et de la souveraine Liberté du bon plaisir divin. Tous ces mystères, dans leur élévation, sont simples pour les simples, malgré leur obscurité.

Pourquoi en est-il ainsi ? C'est que, *dans les choses divines*, les plus *simples*, comme le *Pater*, sont aussi *les plus hautes et les plus profondes*. On l'oublie, parce que l'inverse a lieu dans les choses du monde, qui contiennent du bien et du mal intimement mêlés ; elles sont pour cela souvent très complexes, et alors celui qui veut être simple en ce domaine manque de pénétration, il reste

(1) Cf. *Élévations sur les Mystères*, 18e semaine, les élévations sur les paroles du vieillard Siméon.

naïf, ingénu, superficiel. Dans les choses divines, au contraire la simplicité s'unit à la profondeur et à l'élévation, car les choses divines les plus élevées en Dieu et les plus profondes en notre cœur sont la simplicité même.

Nous en avons un exemple dans la simplicité si profonde de la Vierge Marie, aussi dans celle de saint Joseph, qui fut, après Notre-Seigneur et Marie, l'âme la plus éminemment simple et la plus contemplative qu'il y ait eu. C'était l'effet de sa prédestination unique au monde, celle de père nourricier du Sauveur, avec les habitudes de vie d'un humble charpentier. Léon XIII, dans son Encyclique sur le Patronage de saint Joseph, dit : « Il n'est pas douteux qu'il ait approché, plus que personne, de cette dignité suréminente par laquelle la Mère de Dieu surpasse de si haut toutes les créatures (1). »

Saint Thomas d'Aquin a eu aussi, à un degré très éminent, cette vertu de simplicité, qui est un aspect de la véracité, de la vérité de la vie.

Ces derniers temps, le Seigneur nous a donné un haut exemple de la simplicité des saints unie à la contemplation des mystères de la foi, en la personne de sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus (2).

« Loin de ressembler, dit-elle, aux belles âmes qui, dès leur enfance, pratiquent toute espèce de macérations, je faisais uniquement consister les miennes à briser ma volonté, à retenir une parole de réplique, à rendre de petits services sans les faire valoir, et mille autres choses de ce genre (3). » — « Dans ma petite voie, il n'y a que des choses très ordinaires, il faut que tout ce que je fais, les petites âmes puissent le faire (4) ». — « Comme il est fa-

(1) Encyclica *Quanquam pluries*, 15 Aug., 1899 : « Ad illam praestantissimam dignitatem, qua naturis creatis omnibus longissime Deipara antecellit, *non est dubium quin accesserit ipse, ut nemo magis.* »

(2) Cf. *L'esprit de sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus*, 1923, pp. 163-186.

(3) *Ibidem*, p. 169. — (4) *Ibibem*, p. 183.

cile de plaire à Jésus, de ravir son cœur, disait-elle; *il n'y a qu'à l'aimer*, sans se regarder soi-même, sans trop examiner ses défauts. Aussi, quand il m'arrive de tomber en quelque faute, je me relève aussitôt. Un regard vers Jésus et la connaissance de sa propre misère répare tout. — Il ne s'est appelé *la Fleur des champs* (Cant., II, 1) qu'afin de nous montrer combien il chérit la simplicité (1). »

Parlant de sa manière de former les novices, elle remarquait, au sujet des contestations qui peuvent s'élever entre deux personnes : « Rien n'est plus facile que de rejeter les torts sur les absents. Je fais tout le contraire. Mon devoir, c'est de dire la vérité aux âmes qui me sont confiées et je la dis (2). »

Elle disait encore : « C'est une illusion de penser qu'on peut faire du bien en dehors de l'obéissance (3). » Et l'on voit combien s'est réalisée en elle cette parole qu'elle avait écrite : « Souvent le Seigneur se plaît à donner la sagesse aux plus petits (4). » On comprendra que S. S. Pie XI, dans son *Homélie* pour la fête de sa canonisation ait déclaré : « Il a donc plu à la divine bonté de douer sœur Thérèse et de l'enrichir d'un don de *Sagesse* tout à fait exceptionnel... L'esprit de vérité lui découvrit et enseigna ce qu'il cache ordinairement aux sages et aux prudents et révèle aux humbles (5). » S. S. Benoît XV avait dit de même : « Cette heureuse servante de Dieu eut tant de science par elle-même qu'elle sut indiquer aux autres la vraie voie du salut. »

Cela montre combien la simplicité supérieure des saints

(1) *Ibidem*, pp. 185-186.
(2) Cité par le P. H. Petitot, O. P., *Sainte Thérèse de Lisieux*, 1925, p. 172.
(3) *Ibid.*, p. 176.
(4) *Ibid.*, p. 178. Cf. *Sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus, histoire d'une âme par elle-même*, ch. IX, petite édition, p. 185.
(5) Cité par le P. H. Petitot, *ibidem*, p. 178.

ouvre leur intelligence, et la rend docile aux inspirations de l'Esprit-Saint, pour pénétrer, goûter les mystères du salut et parvenir à l'union à Dieu (1).

Ils voient ainsi ce que cette union demande pour se maintenir au milieu de circonstances souvent imprévues et pénibles ; la simplicité supérieure unie à la discrétion rappelle, à propos de tout ce qui arrive, que « tout concourt au bien de ceux qui aiment Dieu » et qui persévèrent dans cet amour.

A certains, il paraît inutile, dans un traité de théologie ascétique et mystique, d'insister sur des vertus comme celles-ci, et ils sont pressés d'arriver tout de suite aux questions disputées entre théologiens et psychologues sur la contemplation infuse. Nous pensons, au contraire, qu'il est extrêmement nécessaire d'insister, comme l'ont fait tous les saints et comme on le fait en toute cause de béatification, sur ces vertus chrétiennes qui ont une influence si profonde sur la pensée et sur la vie. Ensuite la doctrine traditionnelle sur *la contemplation infuse* apparaît comme *une résultante* de tout ce qui a été dit sur le progrès des vertus acquises, des vertus infuses et des sept dons du Saint-Esprit chez les âmes intérieures vraiment détachées d'elles-mêmes et presque constamment unies à Dieu. Sous prétexte que la doctrine relative aux vertus chrétiennes et aux sept dons est connue de tous, certains ne l'approfondissent jamais. La contemplation se trouve pourtant dans l'intuition profonde et savoureuse des vérités divines connues de tous les chrétiens, par exemple de celles exprimées dans le *Pater*. C'est ce que nous rappelle la vertu de simplicité, conçue comme un reflet en nous de la simplicité divine.

(1) Cf. *Imit.*, l. II, ch. IV : « De simplici intentione. Simplicitas intendit Deum... Si tu esses intus bonus et purus, tunc omnia sine impedimento videres et bene caperes. Cor purum penetrat coelum et infernum. »

CHAPITRE XVII

L'esprit de foi et son progrès

Après avoir parlé du progrès des vertus morales chrétiennes dans la voie illuminative, il convient de traiter du progrès des vertus théologales, et tout d'abord de la foi et de son influence sur toute notre vie. Cela prépare à l'intelligence de ce que doit être l'oraison dans la voie illuminative.

Voyons à ce sujet ce qu'est l'esprit de foi, puis comment il doit augmenter en nous, quelle doit être finalement son excellence et sa force, pour que nous vivions constamment de lui, selon la parole de l'Écriture : « *Justus ex fide vivit* » (Galat., III, 11).

*
* *

Qu'est-ce que l'esprit de foi ?

De fait l'homme vit toujours selon tel ou tel esprit, soit selon l'esprit de nature, lorsqu'il ne dépasse pas le naturalisme pratique, soit selon l'esprit de foi, lorsqu'il tend sérieusement vers sa fin dernière, vers le ciel et la sainteté.

L'esprit selon lequel nous vivons est une manière spéciale de considérer toutes choses, de voir, de juger, de

sentir, d'aimer, de sympathiser, de vouloir et d'agir. C'est une mentalité ou disposition particulière, qui colore presque tous nos jugements et tous nos actes, et donne à notre vie son élévation ou sa dépression.

Par suite, l'esprit de foi est une manière spéciale de juger toutes choses du point de vue supérieur de la foi essentiellement surnaturelle, qui est fondée sur l'autorité de Dieu révélateur, sur la véracité de Dieu, auteur de la grâce et de la gloire, qui par ce chemin de la foi veut nous conduire à la vie éternelle.

On saisit mieux ce qu'est l'esprit de foi par son contraire, qui est une sorte d'aveuglement spirituel qui ne permet d'atteindre que matériellement et du dehors les choses divines (1). Ainsi Israël, le peuple élu, ne comprit pas assez spirituellement le privilège qu'il avait reçu et auquel, avec la venue du Sauveur, devaient participer les autres peuples, appelés eux aussi à recevoir la révélation divine. Les Juifs considéraient qu'il ne faut pas donner aux païens le pain réservé aux enfants d'Israël. Jésus rappelle cette manière de voir dans les premiers mots qu'il adresse à la Chananéenne, puis il lui inspire aussitôt cette admirable réponse : « Mais, Seigneur, les petits chiens mangent au moins les miettes qui tombent de la table de leur maître. » Alors Jésus lui dit : « *Femme, ta foi est grande, qu'il te soit fait comme tu désires* », et sa fille fut guérie. (Matth., xv, 22).

L'esprit de foi, dont les Juifs ont manqué, et que cette humble femme avait, est l'esprit de la vérité divine et universelle, qui est l'objet même de la foi, au-dessus de tout particularisme des peuples ou des sociétés humaines. C'est ainsi que saint Paul, d'abord étroitement attaché à la Synagogue et à ses préjugés, devint l'apôtre des

(1) Cf. S. Thomas, IIª IIªᵉ, 15, et in I Cor., II, 14 : « Animalis homo non percipit ea quae sunt Spiritus Dei; stultitia est illi. »

Gentils. C'est ainsi que la gloire d'un saint Augustin et d'un saint Thomas est d'être non pas seulement les maîtres d'un groupe de disciples, mais les Docteurs communs de l'Église.

*
* *

Cet esprit de foi ne peut avoir cette universalité que parce qu'il est d'une éminente simplicité, qui est une participation de la sagesse de Dieu.

L'acte de foi, comme le remarque saint Thomas, est très au-dessus du raisonnement, un *acte simple*, par lequel nous croyons en même temps à Dieu révélant et à Dieu révélé (1).

Par cet acte essentiellement surnaturel, nous adhérons infailliblement à Dieu qui révèle et aux mystères révélés ; et ainsi par cet acte simple, supérieur à tout raisonnement, nous tendons, dans l'obscurité, vers la contemplations des choses divines, au-dessus de toutes les certitudes d'ordre naturel.

La certitude essentiellement surnaturelle de la foi infuse, disions-nous plus haut (2), dépasse de beaucoup la certitude rationnelle qu'on peut avoir de l'origine divine de l'Évangile par l'étude historique et critique des miracles qui le confirment.

La foi, qui est un don de Dieu (3), est comme un sens spirituel qui nous permet d'entendre l'harmonie des mystères révélés, ou l'harmonie de la voix de Dieu, avant que

(1) Cf. S. Thomas, IIª IIªᵉ, q. 2, a. 2, ad 1ᵐ : « Per ista tria (credere *Deo*, credere *Deum*, credere *in Deum*) non designantur diversi actus fidei, sed *unus et idem actus* habens diversam relationem ad fidei objectum. » Par un seul et même acte essentiellement surnaturel et simple, le fidèle *adhère* infailliblement *à Dieu* qui révèle, et croit tel ou tel mystère révélé, la Trinité, l'Incarnation.

(2) T. I, pp. 67-71.

(3) Éph., II, 8 : « Gratia enim estis salvati per fidem, et hoc non ex vobis, Dei enim donum est. »

nous soyons admis à *le voir* face à face. La foi infuse est comme un sens musical supérieur, qui nous permet d'entendre au moins confusément le sens d'une harmonie spirituelle mystérieuse dont Dieu est l'auteur.

C'est ce que dit saint Paul (I Cor., II, 12) : « Pour nous, nous avons reçu, non pas l'esprit du monde, mais l'Esprit qui vient de Dieu, afin que nous connaissions les choses que Dieu nous a données par sa grâce. Et nous en parlons, non avec des paroles qu'enseigne la sagesse humaine, mais avec celles qu'enseigne l'Esprit, en exprimant les choses spirituelles par un langage spirituel. Mais l'homme naturel ne reçoit pas les choses de l'Esprit de Dieu, car elles sont une folie pour lui, et il ne peut les connaître, parce que c'est par l'Esprit qu'on en juge. L'homme spirituel, au contraire, juge de tout, et il n'est lui-même jugé par personne. Car « qui a connu la pensée « du Seigneur, pour pouvoir l'instruire? »; mais nous, nous avons le sens ou la pensée du Christ. »

Pour juger ainsi, la foi est aidée par le don d'intelligence, qui fait pénétrer le sens des mystères, et par le don de sagesse, qui les fait goûter. Mais c'est bien elle qui nous fait *adhérer* infailliblement à la parole de Dieu.

Cette foi infuse, vertu théologale, est très supérieure, malgré l'obscurité des mystères, à la connaissance intuitive et très lumineuse que possèdent naturellement les anges. La foi infuse est en effet du même ordre que la vie éternelle, dont elle est comme le germe; elle est, dit saint Paul (Hébr., XI, 1), « la substance des choses que nous espérons », « le fondement de notre justification » (Rom., III, 22). Et les anges eux-mêmes ont eu besoin de recevoir ce don gratuit de Dieu pour tendre à la fin surnaturelle à laquelle ils ont été appelés (1).

(1) Cf. Saint Thomas, Iª, q. 62, a. 2.

Comme le dit en substance saint François de Sales (1), quand Dieu nous donne la foi, il entre en notre âme et parle à notre esprit, non point par manière de discours, mais par manière d'inspiration. A l'arrivée de la foi, l'esprit se dépouille de tous ses discours et arguments, et, les soumettant à la foi, il la fait asseoir sur eux, la reconnaissant comme reine. Quand la lumière de la foi a jeté la splendeur de ses vérités en notre entendement, notre volonté sent aussitôt la chaleur de l'amour céleste (2).

La foi infuse doit augmenter en nous jusqu'à notre mort

Il importe grandement à la sanctification de nos âmes de se rappeler que la foi devrait augmenter en nous chaque jour. Elle peut être plus grande dans un juste fort peu cultivé mais saint que dans un théologien. Comme le dit saint Thomas (3), « la foi peut être plus grande en tel chrétien qu'en tel autre, du côté de l'intelligence, à cause d'une plus grande certitude et fermeté dans l'adhésion, et du côté de la volonté, à cause d'une plus grande promptitude et dévotion ou confiance ». La raison en est que « la foi infuse est proportionnée au don de la grâce, qui n'est pas égal en tous (4) ». Ainsi Notre-Seigneur dit de certains de ses disciples qu'ils sont encore « des hommes de peu de foi (5) », « lents à croire (6) », tandis qu'il dit à la Chananéenne : « Femme, ta foi est grande (7). »

« Le juste vit de la foi (8) », et de plus en plus. Il y a des âmes saintes qui n'ont jamais fait l'analyse conceptuelle des dogmes de la Trinité, de l'Incarnation, de l'Eu-

(1) *Traité de l'Amour de Dieu*, l. II, ch. XIV. — (2) Cf. *Ibidem*, ch. XVII. — (3) IIa IIae, q. 5, a. 4. — (4) *Ibid.*, ad 3m. — (5) Matth., VI, 30. — (6) Luc, XXIV, 25. — (7) Matth., XV, 28. — (8) Hébr., X, 38.

charistie, et qui n'ont jamais déduit de ces dogmes les conclusions théologiques connues de tous les théologiens; mais en ces âmes pourtant la vertu infuse de foi est beaucoup plus élevée, plus intense qu'en beaucoup de théologiens. C'est là un fait que bien des béatifications et canonisations récentes confirment. Quand nous lisons la vie de sainte Bernadette de Lourdes ou de la bienheureuse Gemma Galgani, nous pouvons dire : Plaise à Dieu que j'aie un jour une foi aussi grande que ces âmes!

Les théologiens disent justement que la foi peut augmenter soit *en extension*, soit *en profondeur ou intensité.* Notre foi s'étend lorsque nous apprenons peu à peu tout ce qui a été défini par l'Église sur les mystères de la Trinité, de l'Incarnation, de l'Eucharistie, et sur les autres points de la doctrine chrétienne. Ainsi les théologiens connaissent explicitement tout ce qui a été défini par l'Église. Mais il ne s'ensuit pas qu'ils aient une foi aussi intense et profonde qu'elle est étendue. Et, au contraire, il y a parmi les fidèles des saints qui ignorent plusieurs points de doctrine définis par l'Église, par exemple sur l'Incarnation rédemptrice et l'Eucharistie, et qui pénètrent profondément ces mystères du salut tels qu'ils sont simplement énoncés dans l'Évangile.

Saint Benoît-Joseph Labre, par exemple, n'eut jamais l'occasion de lire un traité théologique de l'Incarnation, mais il vivait très profondément de ce mystère et de celui de l'Eucharistie.

Cette foi plus grande en profondeur et intensité, les apôtres la demandaient lorsqu'ils disaient au Seigneur : « Augmentez notre foi (1). » Et Jésus répondait : « Tout ce que vous demanderez avec foi dans la prière, vous l'obtiendrez (2). » Nous l'obtiendrons surtout si nous

(1) Luc, XVII, 5. — (2) Matth., XXI, 22.

demandons pour nous-mêmes avec persévérance ce qui est nécessaire ou manifestement utile au salut, comme l'augmentation des vertus.

L'excellence et la force de l'esprit de foi

La valeur de l'esprit de foi se mesure dans l'épreuve aux difficultés qu'il surmonte. Saint Paul le dit éloquemment dans l'Épître aux Hébreux, xi, 17 : « *C'est par la foi qu'Abraham, mis à l'épreuve, offrit Isaac en sacrifice*, il offrit ce fils unique, dont devait naître, selon la promesse divine, sa postérité; il l'offrit estimant que Dieu est assez puissant pour ressusciter même les morts... C'est par la foi que Moïse quitta l'Égypte, sans redouter la colère du roi (Pharaon); *car il tint ferme, comme s'il voyait Celui qui est invisible...*

« C'est par la foi que les prophètes ont vaincu des royaumes, exercé la justice, obtenu l'effet des promesses, fermé la gueule des lions (comme Daniel), éteint la violence du feu (comme les trois enfants dans la fournaise)... Les uns ont péri dans les cachots; d'autres ont été lapidés (comme Zacharie), sciés (comme Isaïe), torturés; ils sont morts par le tranchant de l'épée; ils ont erré çà et là, dénués de tout, persécutés, maltraités, eux dont le monde n'était pas digne... » — Cela se renouvelle de nos jours en Russie et au Mexique. — Et saint Paul conclut (Ibid., xii, 1) : « *Donc nous aussi... courons avec persévérance dans la carrière qui nous est ouverte, les yeux fixés sur Jésus, l'auteur et le consommateur de la foi,* lui qui, au lieu de la joie qu'il avait devant lui, méprisant l'ignominie, a souffert la croix et s'est assis à la droite de Dieu. »

Saint Thomas d'Aquin, dans son Commentaire sur l'Épître aux Hébreux (ch. xii, 3), porté par la parole de Dieu

et élevé à la contemplation de ce mystère, nous dit : « Considérez le Christ qui a supporté une telle contradiction de la part des pécheurs..., et, *en n'importe quelle tribulation, vous trouverez le remède dans la Croix de Jésus.* Vous y trouverez l'exemple de toutes les vertus. Comme le dit saint Grégoire le Grand, si l'on se rappelle la Passion du Sauveur, il n'y a rien de si dur et de si pénible qu'on ne puisse supporter avec patience et avec amour. »

*
* *

Plus l'esprit de foi grandit en nous, plus nous avons *le sens* du mystère du Christ, venu en ce monde pour notre salut.

L'Église, notre Mère, nous remet pour cela tous les jours sous les yeux, à la fin de la messe, le prologue de l'Évangile de saint Jean, qui contient la synthèse de ce qu'enseigne la révélation sur le mystère du Christ. Nourrissons-nous quotidiennement de cette page sublime que nous ne pourrons jamais assez approfondir ; elle nous rappelle les trois naissances du Verbe : sa naissance éternelle, sa naissance temporelle selon la chair, et sa naissance spirituelle dans les âmes. C'est le résumé du plus élevé des quatre Évangiles.

Voilà bien l'abrégé de la foi chrétienne : D'abord la naissance éternelle du Verbe : « Au commencement était le Verbe, et le Verbe était en Dieu, et le *Verbe était Dieu*... (expression déjà claire de la consubstantialité du Verbe)... Dieu, personne ne le vit jamais : *Le Fils, qui est dans le sein du Père*, c'est lui qui l'a fait connaître. » Ainsi s'éclairent les paroles les plus élevées des Psaumes messianiques : « *Le Seigneur m'a dit : Tu es mon fils, je t'ai engendré aujourd'hui* », aujourd'hui dans l'unique instant de l'immobile éternité. « Auquel des anges, demande saint Paul (Hebr., I, 5), a jamais été dite pareille

chose? » Le Verbe, splendeur du Père, est infiniment au-dessus de toutes les créatures, qu'il a créées et qu'il conserve.

Nourrissons-nous aussi de ce qui est dit dans le même Prologue, I, 14, de la naissance temporelle du Fils de Dieu : « *Et le Verbe s'est fait chair, et il a habité parmi nous* (et nous avons vu sa gloire, comme celle qu'un Fils tient de son Père), tout plein de grâce et de vérité. » C'est la réalisation de toutes les prophéties messianiques, et c'est la source de toutes les grâces que recevront les hommes jusqu'à la fin du monde.

Vivons enfin de ce que nous dit ce même Prologue de la naissance spirituelle du Verbe dans nos âmes : « Il vint chez lui, et les siens ne l'ont pas reçu. Mais *à tous ceux qui l'ont reçu, il a donné le pouvoir de devenir enfants de Dieu*, à ceux qui croient en son nom, et qui sont nés, non pas du sang, ni de la volonté de la chair, ni de la volonté de l'homme, mais *qui sont nés de Dieu.* » Il leur a donné de devenir enfants de Dieu par adoption, comme lui est Fils de Dieu par nature. Notre filiation est une image de la sienne, car il est dit au même endroit : « Et c'est de sa plénitude que nous avons tous reçu, et grâce sur grâce. »

Enfin le Fils de Dieu nous a dit, pour nous montrer comment il veut vivre en nous : « Si quelqu'un m'aime, il gardera ma parole et mon Père l'aimera, *et nous viendrons en lui, et nous ferons en lui notre demeure* » (Jean, XIV, 23). Ce n'est pas seulement le don créé de la grâce qui viendra, ce sont les Personnes divines : le Père, le Fils et aussi le Saint-Esprit, promis par le Sauveur à ses disciples.

Chaque jour, au lieu de réciter le *Credo*, le *Gloria*, d'une façon mécanique, au lieu de lire presque machinalement ce Prologue du IVe Évangile, nons devrions vivre plus profondément de cet abrégé si substantiel de la Révélation divine. L'esprit de foi, en grandissant, doit ainsi

normalement donner de plus en plus le sens du mystère du Christ, sens surnaturel qui devient peu à peu contemplation pénétrante et savoureuse, source de paix et de joie, selon ces paroles de saint Paul (Phil., IV, 4) : « Réjouissez-vous sans cesse dans le Seigneur;... et que la paix de Dieu, qui surpasse toute pensée, garde vos cœurs et vos intelligences dans le Christ Jésus, notre Seigneur. »

Comment, pratiquement, vivre de l'esprit de foi ?

Il faut en vivre en jugeant de toutes choses sous cette lumière supérieure, en considérant ainsi Dieu d'abord, puis notre âme, ensuite le prochain, et tous les événements de la vie.

Est-il donc besoin de dire qu'il faut considérer Dieu à la lumière de la foi ? Hélas ! oui, c'est trop nécessaire. Souvent ne considérons-nous pas Dieu lui-même à travers nos préjugés, nos sentiments très humains, nos petites passions, contrairement au témoignage qu'il donne de lui-même dans l'Écriture ?

Ne nous arrive-t-il pas, même à l'oraison, de nous écouter nous-mêmes, de prêter au Seigneur nos propres réflexions plus ou moins inspirées par notre amour-propre ? Aux heures de présomption, ne sommes-nous pas inclinés à penser que la miséricorde divine est pour nous, et la justice divine pour ceux qui ne nous plaisent point ? Aux moments de découragement, au contraire, ne nous arrive-t-il pas de douter pratiquement de l'amour de Dieu pour nous, de sa miséricorde sans borne ? Nous défigurons souvent la physionomie spirituelle de Dieu, en la considérant du point de vue de notre égoïsme, et non pas de celui du salut, sous la lumière vraie de la Révélation divine.

Du point de vue de la foi, Dieu apparaît, non pas au travers des mouvements de notre amour-propre, mais dans le miroir des mystères de la vie et de la passion du Sauveur et dans celui de la vie de l'Église, renouvelée tous les jours par l'Eucharistie. Alors *l'œil de la foi*, dont parle souvent sainte Catherine de Sienne, *se purifie de plus en plus* par la mortification des sens, des passions déréglées, par celles du jugement propre et de la volonté propre. Alors seulement tombe peu à peu *ce bandeau d'orgueil*, ce voile qui nous empêche d'entrevoir les choses divines ou n'en laisse paraître que les ombres et les difficultés. Souvent nous considérons les vérités de la foi comme ceux qui ne voient que du dehors les vitraux d'une cathédrale; c'est sous la lumière intérieure qu'il faudrait apprendre à les contempler.

*
* *

Nous devons nous considérer nous-mêmes à la lumière de la foi. Si nous ne nous voyons qu'à la lumière naturelle, nous découvrons en nous des qualités naturelles que souvent nous exagérons; puis le contact du réel, l'épreuve, nous montre notre exagération; il arrive alors que nous tombons dans une certaine dépression ou découragement.

A la lumière de la foi nous connaîtrions en nous les trésors surnaturels que le Seigneur y a mis par le baptême, augmentés par la communion; nous nous rendrions chaque jour mieux compte du prix de la grâce sanctifiante, de l'habitation de la Sainte Trinité en nous; nous penserions à ce que doit être le fruit d'une fervente communion; la grandeur de la vocation chrétienne à la lumière du précepte de l'amour nous apparaîtrait de plus en plus.

Nous verrions mieux aussi les obstacles qui empêchent en nous le développement de cette vie de la grâce : la légè-

reté qui nous fait oublier que nous avons en nous le germe de la vie éternelle, et un sot orgueil, de tout point contraire à l'esprit de sagesse. De ce point de vue supérieur, nous ne tarderions pas à découvrir en nous deux choses qu'il importe beaucoup de savoir : notre défaut dominant et notre attrait principal de grâce, le noir et le blanc, ce qu'il faut détruire et ce qui doit grandir.

*
* *

Mais c'est surtout le prochain que nous oublions de considérer à la lumière de la foi. Nous le voyons à la lumière de notre raison déformée par nos préjugés, notre égoïsme, notre orgueil, nos jalousies et autres passions. Dès lors, nous approuvons dans le prochain ce qui humainement nous plaît, ce qui est conforme à nos goûts naturels ou à nos caprices, ce qui nous est utile, ce qui nous fait valoir, ce que le prochain nous doit. Par suite, nous condamnons en lui ce qui nous gêne, souvent ce qui le rend supérieur à nous, ce qui en lui nous porte ombrage. Que de jugements téméraires, durs, impitoyables, que de calomnies plus ou moins conscientes proviennent de ce regard obscurci par l'amour-propre et l'orgueil !

Si nous savions voir le prochain à la lumière de la foi, d'un regard spirituel très pur, quel profit pour nous et pour lui ! Alors dans nos supérieurs nous verrions les représentants de Dieu, nous leur obéirions sans critiquer, et de tout cœur, comme à Notre-Seigneur lui-même. Dans les personnes qui naturellement ne nous sont point sympathiques nous verrions des âmes rachetées par le sang du Christ, qui font partie de son Corps mystique, qui sont peut-être plus près que la nôtre de son Cœur sacré. Notre regard surnaturel percerait l'enveloppe opaque de chair et de sang qui nous empêche de voir les âmes qui nous entourent. Souvent nous vivons de longues années à côté

d'âmes très belles sans nous en douter. Il faut mériter de voir les âmes pour les aimer sincèrement et profondément; ce qui permettrait de leur dire ensuite de salutaires vérités et d'en entendre de leur part.

De même, si nous voyions à la lumière de la foi les personnes qui naturellement nous plaisent, nous découvririons parfois en elles des vertus surnaturelles qui élèveraient beaucoup notre affection, la purifieraient. Avec bienveillance nous verrions aussi les obstacles au règne parfait de Notre-Seigneur en elles, et nous pourrions avec une vraie charité leur donner un conseil d'ami ou le recevoir d'elles pour avancer sérieusement dans la voie de Dieu.

* * *

Enfin ce sont tous les événements de notre existence, agréables ou pénibles, qu'il faudrait voir à la lumière de la foi pour vraiment vivre en esprit de foi. Ces événements heureux on malheureux, comme les faits de la vie quotidienne, nous nous contentons souvent de les voir sous leur aspect sensible, accessible aux sens de l'animal, ou du point de vue de notre raison plus ou moins déformée. Il est assez rare que nous les considérions du point de vue surnaturel, qui nous montrerait, comme le dit saint Paul (Rom., VIII, 28), que *pour ceux qui aiment Dieu tout concourt au bien*, même les contradictions, les contrariétés les plus pénibles et les plus imprévues, même le péché, dit saint Augustin, si nous savons nous en humilier.

Dans les injustices des hommes que nous pouvons avoir à subir, nous découvririons aussi souvent la justice de Dieu, un châtiment bien mérité de fautes occultes que personne ne nous reproche, lorsqu'on nous accuse à tort d'autres fautes. Nous aurions aussi le sens des épreuves

divines et de la purification que Dieu a en vue lorsqu'il nous les envoie.

Nous parlerons plus loin de la purification passive de la foi par certaines de ces épreuves, qui libèrent de tout alliage cette vertu théologale et qui mettent en puissant relief son motif formel : la Vérité première révélatrice.

Avant d'arriver là, sachons grandir dans la foi, ne jugeons pas de tout du seul point de vue de la raison. Il faut savoir renoncer à certaines lumières inférieures ou prétendues lumières, pour en recevoir d'autres beaucoup plus élevées. Il faut que le soleil se cache pour que nous puissions voir les étoiles dans les profondeurs du firmament; de même il faut savoir renoncer à cet abus de la raison, qu'on peut appeler un rationalisme pratique, pour découvrir la splendeur très supérieure des grands mystères de la foi et pour vivre d'eux profondément (1).

(1) On comprend dès lors pourquoi, dans les tentations contre la foi, il ne faut pas répondre à l'ennemi, ni faire semblant d'entendre ce qu'il dit. Il faut repousser ces tentations, ou mieux les survoler par des actes de foi plus intenses; le Seigneur ne les permet que pour les faire ainsi servir à notre avancement Cf. *S. François de Sales,* Lettre 737, à Mme la baronne de Chantal.

CHAPITRE XVIII

De la confiance en Dieu. Sa certitude

« Adjuva nos, Deus salutaris noster, et propter gloriam nominis tui, libera nos. »
(Ps. LXXVIII, 9.)

Après avoir parlé de l'esprit de foi, il convient de considérer ce que doit être chez les progressants l'espérance en Dieu, ou la confiance en Lui, et de préciser ce qu'il faut entendre par la certitude de l'espérance, qui est fondée sur celle de la foi et a un caractère *sui generis* qu'il importe de noter.

L'espérance infuse, non moins que la foi, est nécessaire au salut et à la perfection. De plus, pour avoir une vie intérieure généreuse, il ne suffit pas d'espérer en Dieu, comme le font bien des chrétiens, d'une façon faible et intermittente : il faut aimer son bon plaisir souvent obscur et parfois déconcertant, l'accepter avec esprit de soumission filiale, et attendre le secours divin avec une confiance ferme, humble et persévérante.

Les défauts à éviter

Ici deux défauts contraires sont à éviter : la présomption et le découragement. Il n'est pas inutile de les noter

dès le début, pour mieux voir ensuite la vraie nature de l'espérance, qui s'élève comme un sommet au milieu de ces déviations contraires.

La présomption est de deux sortes : ou bien l'on s'appuie trop sur ses propres forces, comme les pélagiens, sans assez demander le secours de Dieu, sans assez se rappeler la nécessité de la grâce pour tout acte salutaire; ou bien l'on attend de la miséricorde divine ce que Dieu ne saurait accorder, comme le pardon sans vraie pénitence, ou la vie éternelle sans aucun effort pour la mériter. On peut dire que ces deux formes de présomption sont contraires l'une à l'autre, puisque la première présume de nos forces, et l'autre, par contre, attend de Dieu ce qu'il n'a nullement promis.

De plus, il n'est pas rare que les présomptueux, lorsque survient l'épreuve, la contradiction, tombent dans le défaut contraire, c'est-à-dire dans le découragement, comme si le bien difficile (*bonum arduum*), qui est l'objet de l'espérance, devenait inaccessible. Ce découragement pourrait conduire à la paresse spirituelle, à l'*acedia*, qui fait considérer comme trop difficile le travail de la sanctification, et qui nous détourne de tout effort en ce sens; on pourrait même arriver ainsi au désespoir.

Il y a bien des âmes qui oscillent ainsi entre la présomption et le découragement, et qui ne parviennent pas à se faire, du moins pratiquement, une vraie notion de l'espérance chrétienne et à en vivre comme il faudrait.

La vraie nature de l'espérance chrétienne

On parle moins de cette vertu théologale que de la foi et de la charité. Elle est pourtant d'une grande importance. Bien certainemnnt l'espérance chrétienne, comme vertu infuse et théologale, est *essentiellement surnatu-*

relle, et par suite elle dépasse immensément le désir naturel d'être heureux, et aussi une confiance naturelle en Dieu qui pourrait naître de la connaissance naturelle de la bonté divine.

Par l'espérance infuse nous tendons vers la vie éternelle, vers la béatitude surnaturelle, qui n'est autre que la possession de Dieu : voir Dieu immédiatement comme il se voit, l'aimer comme il s'aime. Et nous tendons vers Lui en nous appuyant sur le secours divin qu'il nous a promis. Le motif formel de l'espérance n'est pas notre effort, c'est Dieu toujours secourable (*Deus auxiliator et auxilians*), selon sa miséricorde, ses promesses et sa toute-puissance (1).

Ainsi *nous désirons Dieu à nous-mêmes*, mais déjà *pour lui ;* car il est la fin dernière de l'acte d'espérance, qui doit être du reste vivifié par la charité (2). En d'autres termes : par l'espérance, nous désirons Dieu, notre fin dernière, *non pas en le subordonnant à nous*, comme la nourriture nécessaire à notre subsistance, mais en *nous subordonnant à Lui*. On voit ainsi, contre les quiétistes, que l'espérance, quoiqu'elle soit inférieure à la charité, ne contient rien de désordonné. C'est une haute vertu, quoiqu'elle ne soit pas la plus grande de toutes.

Si, en effet, parmi les vertus morales, la magnanimité acquise, et surtout la magnanimité infuse a déjà une haute place, en tant qu'elle nous fait tendre à de grandes choses, comme on le voit chez les fondateurs d'Ordre dans

(1) Le motif formel d'une vertu théologale ne peut pas être quelque chose de créé, si noble que ce soit; il ne peut être que Dieu même, ici Dieu toujours secourable.

(2) Cajetan dit très bien, in IIª IIªᵉ, q. 17, a. 5, n° 6 : « *Desidero Deum, mihi, non propter me, sed propter Deum.* » Nous désirons Dieu à nous sans le subordonner à nous, tandis que nous désirons un fruit, qui nous est inférieur, à nous et pour nous. La fin dernière de l'acte d'espérance est Dieu même.

leurs travaux et leurs luttes, à plus forte raison l'espérance infuse est-elle une haute vertu, elle qui nous fait tendre, non seulement vers de grandes choses, mais vers Dieu lui-même à posséder éternellement. Cela est d'autant plus vrai que l'espérance ne nous fait pas seulement désirer un degré inférieur de la béatitude surnaturelle, mais la vie éternelle elle-même sans en préciser le degré; elle nous porte même à marcher toujours plus généreusement vers Dieu en nous le faisant désirer davantage.

La certitude de l'espérance

Dans cette tendance de l'espérance vers la vie éternelle, il y a à la fois un mystère encore inconnu et une certitude, sur la nature de laquelle plusieurs se trompent.

Saint Thomas l'a bien expliqué, comme il a expliqué aussi les diverses espèces de certitudes : celles de la science (1), de la foi (2), de la prudence (3) et du don de sagesse (4).

Il se fait d'abord cette difficulté (5) : Nul ne peut être *certain de son salut* sans révélation spéciale (6), qui est chose rare; il semble donc que l'espérance ne puisse pas être *certaine*. De plus, il n'est pas vrai que tous ceux qui

(1) IIª IIªᵉ, q. 2, a. 1, et *de Veritate*, q. 14, a. 1 : certitude qui provient de l'évidence.

(2) IIª IIªᵉ, q. 4, a. 8 : certitude sans évidence, mais fondée sur l'autorité de Dieu qui révèle.

(3) Iª IIªᵉ, q. 57, a. 5, ad 3ᵐ : certitude *per conformitatem ad appetitum rectum*, par conformité à la droite intention.

(4) IIª IIªᵉ, q. 45, a. 2 : certitude par connaturalité ou sympathie aux choses divines, sous l'inspiration spéciale du Saint-Esprit.

(5) IIª IIªᵉ, q. 18, a. 4.

(6) Le Concile de Trente l'a déclaré contre les protestants, sess. VI, cap. 13.

espèrent seront sauvés, il arrive que plusieurs d'entre eux se découragent ensuite et finalement se perdent. Il semble donc que l'espérance n'est pas vraiment certaine.

Il y a là de l'inconnu, un mystère, et cependant l'espérance reste certaine. C'est un des clairs-obscurs les plus beaux de la doctrine chrétienne. Comme le montre bien saint Thomas (1), cette certitude de l'espérance diffère de celle de la foi, en ce qu'elle n'est pas une certitude de l'intelligence, mais une *certitude* participée dans la volonté et *par manière de tendance.* « La certitude, dit le saint Docteur, se trouve *essentiellement* dans la faculté de connaissance; mais elle se trouve aussi par participation en tout ce qui est mû infailliblement vers sa fin par l'intelligence... Ainsi la nature et l'instinct des animaux opèrent sûrement comme il le faut, sous la direction de l'intelligence divine... (l'abeille construit sûrement sa ruche et fait son miel). De même, l'espérance *tend avec certitude vers sa fin*, en participant à la certitude de la foi qui est dans la faculté de connaître. » De même encore, dans l'ordre des choses humaines, lorsque nous avons pris le train pour Rome, sans être absolument sûrs d'arriver, nous sommes certains d'aller dans la bonne direction, et nous espérons arriver au terme de notre voyage.

En d'autres termes, par l'espérance certaine, nous n'avons pas encore la certitude de notre salut futur, qui ne nous est pas révélé (il faudrait une révélation spéciale), mais *nous tendons certainement vers le salut*, sous l'infaillible direction de la foi, et selon les promesses de Dieu, « qui ne commande jamais l'impossible, mais qui nous ordonne de faire ce que nous pouvons et de demander ce que nous ne pouvons pas (2) ». La certitude de l'espé-

(1) *Ibid.*
(2) Cf. Concile de Trente (Denzinger, *Enchiridion*, n° 804).

rance chrétienne n'est donc pas encore la certitude du salut, mais c'est la certitude très ferme de tendre vers le salut.

De là dérivent bien des conclusions pratiques, sur les qualités ou propriétés de l'espérance chrétienne, qui doivent avec elle grandir en nous.

Les qualités de l'espérance chrétienne

Comment devons-nous espérer en Dieu pour éviter la double présomption dont nous avons parlé et le découragement qui souvent la suit?

Le Concile de Trente nous dit (1) : « Tous doivent avoir une très ferme confiance dans le secours de Dieu. Car si les hommes ne manquent pas à la grâce divine, comme Dieu même a commencé en nous l'œuvre du salut il l'achèvera, *opérant en nous le vouloir et le faire* (Phil., II, 13). Cependant que *ceux qui estiment être debout soient attentifs à ne pas tomber* (I Cor., x, 12) et *qu'ils travaillent à leur salut avec crainte et tremblement* (Phil., II, 12), dans les travaux, les veilles, la prière, les offrandes, les jeûnes, par la pureté (II Cor., VI, 3)..., selon cette parole de l'Apôtre : « Si vous vivez selon la chair, vous mourrez; mais si par l'Esprit vous faites mourir les œuvres de la chair, vous vivrez » (Rom., VIII, 12). »

Il résulte de cette admirable doctrine que l'espérance chrétienne doit avoir deux qualités ou propriétés : elle doit être *laborieuse* pour éviter la présomption qui attend sans travailler la divine récompense, et elle doit être *très ferme, invincible* pour éviter le découragement.

(1) Sess. VI, cap. XIII (Denzinger, n° 806).

Laborieuse, l'espérance doit l'être parce qu'elle tend vers un bien difficile, possible, mais *difficile, bonum futurum arduum*, qui est l'objet du mérite. Il faut travailler à son salut d'abord pour conserver en soi une espérance vive, et non pas une présomption vaine. Il faut travailler en esprit d'humilité et d'abnégation pour conserver en soi un *vif désir de la vie éternelle*, de Dieu, notre béatitude, désir dont l'ardeur serait détruite par la vivacité des désirs contraires, comme ceux des joies terrestres et de l'ambition. Or ce vif désir du ciel, ce vif désir de Dieu, est trop rare même parmi les bons chrétiens. Et pourtant, s'il est un objet que nous devions désirer avec une sainte ardeur, n'est-ce pas l'union divine? Que désirerons-nous donc ardemment, si nous n'avons pas le vif désir de Dieu?

De plus, il faut travailler pour mériter l'éternelle béatitude : voir Dieu comme il se voit et l'aimer comme il s'aime. Sans doute la grâce nous est nécessaire pour arriver au but, mais elle nous est donnée, dit saint Augustin, non pas pour que notre âme ne fasse rien, mais pour qu'elle opère toujours plus généreusement jusqu'à la fin : « Celui qui persévérera jusqu'à la fin sera sauvé ». — « L'athlète n'obtient la couronne que s'il a lutté selon les règles » (II Tim., II, 5).

Il faut travailler pour écarter les obstacles de la concupiscence, de la paresse, de l'orgueil, des dissensions, de l'ambition, et pour observer de mieux en mieux les préceptes selon l'esprit de notre vocation.

Cette espérance laborieuse avec le don de crainte, ou crainte du péché, évite la présomption. Par cette vertu et ce don de crainte est conservé l'équilibre de l'esprit dans les choses divines, comme un peu plus bas dans l'ordre des vertus, non pas théologales, mais morales, l'équilibre spirituel est sauvegardé par l'humilité et la magnanimité, qui sont comme les deux parties d'un balancier,

pour éviter de tomber soit dans l'orgueil, soit dans la pusillanimité (1).

*
* *

Enfin au milieu des difficultés qui se peuvent présenter jusqu'à la mort, et jusqu'à l'entrée au ciel, l'espérance doit être *très ferme* et *invincible*. Elle ne doit être brisée ni par les tentations, ni par les épreuves, ni par la vue de nos fautes. Elle ne doit jamais céder aux tentations qui viennent du monde, de la chair, ou du démon : « *Si Dieu est pour nous, qui sera contre nous?* » (Rom., VIII, 31). Or Dieu ne commande jamais l'impossible. Bien plus, comme le dit saint Paul (I Cor., x, 13) : « Dieu, qui est fidèle, ne permettra pas que vous soyez tentés au-delà de vos forces; mais, avec la tentation, il ménagera aussi une heureuse issue en vous donnant le pouvoir de la supporter. »

L'espérance ne doit pas être brisée non plus par les épreuves que le Seigneur nous envoie pour nous purifier et nous faire travailler au salut des âmes. Il faut alors ne pas oublier que le motif formel de l'espérance est Dieu toujours secourable, *Deus auxilians,* selon sa miséricorde, ses promesses et sa toute-puissance.

Aussi Job disait-il (XIII, 15) : « *Quand même il me tuerait, j'espérerais en lui.* » Et il est dit dans l'Épître aux Romains (IV, 18) : *Espérant contre toute espérance, Abraham crut, en sorte qu'il devint le père d'un grand nombre de nations, selon ce qui lui avait été dit : Telle sera ta postérité.* » Contre toute espérance humaine, malgré son grand âge, il espéra, et se prépara même à

(1) Cf. saint Thomas, IIª IIªᵉ, q. 161, a. 1, ad 3ᵐ, et a. 2, ad 3ᵐ; q. 162, a. 1, ad 3ᵐ; q. 129, a. 3, ad 4.

l'immolation de son fils Isaac, du fils de la promesse, dont devait naître sa postérité.

La purification de l'espérance a pour but de la libérer de tout alliage d'amour-propre désordonné, mais non pas de nous conduire au sacrifice du désir de notre salut, comme l'ont dit les quiétistes; ce serait renoncer à aimer Dieu par-dessus tout pour l'éternité, et, en sacrifiant l'espérance sous prétexte d'amour pur, on sacrifierait aussi la charité. Il faut au contraire espérer contre toute espérance.

Enfin la confiance ne doit pas être brisée par la vue et le souvenir de nos fautes. C'est pourquoi sainte Catherine de Sienne disait : « Ne considérez jamais vos fautes passées que sous le rayonnement de l'infinie miséricorde, pour que leur souvenir ne vous décourage point, mais vous porte à mettre votre confiance dans la valeur infinie des mérites du Sauveur. »

Sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus disait que son immense confiance en Dieu ne venait pas de la connaissance qu'elle avait de son innocence, mais de la pensée de l'infinie miséricorde et des mérites infinis du Sauveur, et que, même si elle était le plus grand scélérat de la terre, sa confiance en Dieu n'en serait pas diminuée pour cela.

C'est dire et splendidement que le motif formel de notre espérance, vertu théologale, n'est pas notre effort ou notre innocence, mais Dieu secourable, *Deus auxilians*, la Miséricorde auxiliatrice.

Des effets admirables de l'espérance vive confirmée par les épreuves

Après diverses épreuves, l'espérance grandement confirmée surmonte tous les obstacles. Saint Paul dit à ce sujet (Rom., v, 2) : « Glorifions-nous dans l'espérance de

la gloire de Dieu. Bien plus, *nous nous glorifions dans nos tribulations*, sachant que la tribulation produit la constance, la constance la vertu éprouvée, et la vertu éprouvée l'espérance. Or l'espérance ne trompe point, parce que l'amour de Dieu est répandu dans nos cœurs par le Saint-Esprit qui nous a été donné. »

Saint Thomas dit à ce sujet (1) : « Saint Paul nous montre d'abord la grandeur de l'espérance par la grandeur de la chose espérée (c'est-à-dire de la vie éternelle), puis la force, la véhémence de l'espérance. Celui, en effet, qui espère fortement quelque chose supporte volontiers pour cela les difficultés et les amertumes. Et donc le signe que nous avons une forte espérance dans le Christ, c'est que nous nous glorifions, non pas seulement à la pensée de la gloire future, mais dans nos tribulations et les épreuves que nous avons à supporter. *C'est en effet par bien des tribulations qu'il faut entrer dans le royaume des cieux* (Act., xiv, 21). Aussi l'apôtre saint Jacques (Jac., i, 2) dit-il : « *Ne voyez qu'un sujet de joie, mes frères, dans les épreuves de toutes sortes qui tombent sur vous, sachant que l'épreuve de votre foi produit la patience.* » Et du fait que l'homme porte patiemment la tribulation, il est rendu excellent, *probatus*. Il est dit des justes au livre de la Sagesse, iii, 6 : « Alors même que, devant les hommes, ils ont subi des châtiments, leur espérance est pleine d'immortalité. Après une légère peine, ils recevront une grande récompense ; car Dieu les a éprouvés et les a trouvés dignes de lui. Il les a essayés comme l'or dans la fournaise et les a agréés comme un parfait holocauste. » Ainsi l'épreuve fait grandir l'espérance, et celle-ci ne trompe point, car Dieu n'abandonne pas ceux qui se confient en lui. *Qui jamais a espéré en Dieu et a été*

(1) *Comm. in Ep. ad Rom.*, v, 2.

confondu? (Eccli., II 10). Il est manifeste que le Seigneur ne se refusera pas lui-même à ceux qu'il aime, à ceux à qui il a déjà donné son Fils... ; il a préparé la béatitude éternelle à ceux qui l'aiment par-dessus tout (1). »

*
* *

On voit nettement par là, contre les quiétistes, que dans les grandes épreuves, loin de sacrifier notre désir du salut, il faut « espérer contre toute espérance » en aimant Dieu pour lui-même. Ainsi la charité augmente beaucoup, elle devient le pur amour, qui, loin de détruire la confiance, la vivifie.

Ces épreuves servent certes à purifier l'espérance de tout amour-propre, du désir de notre propre perfection, en tant que nôtre. Une servante de Dieu qui avait désiré *devenir une sainte* exprimait ensuite son désir sous une autre forme moins personnelle et plus objective : « *Seigneur, que votre règne arrive en moi de plus en plus profondément* »; elle était heureuse de ne pas passer pour une sainte, d'être peu estimée par son entourage; elle aspirait vraiment ainsi à être toujours plus intimement unie à Notre-Seigneur, à être plus aimée de lui. Ainsi l'espérance grandit en se purifiant.

Ainsi a espéré Abraham, le père des croyants, lorsqu'il

(1) Pour ceux qui veulent non seulement distinguer, mais en quelque sorte séparer l'ascétique de la mystique, il est difficile de dire, en lisant ces Épîtres de saint Paul et les Commentaires des Pères et des Docteurs, où cesse l'ascétique et où commence la mystique. En réalité, celle-ci commence lorsque commence à prévaloir le mode surhumain des dons du Saint-Esprit, en particulier de ceux d'intelligence et de sagesse, c'est-à-dire lorsque, sous l'inspiration spéciale du Saint-Esprit, nous pénétrons et goûtons les mystères de la foi : « *Gustate et videte quoniam suavis est Dominus.* »

fut mis à l'épreuve et se prépara à immoler son fils Isaac; il ne cessa pas de croire que cet enfant était le fils de la promesse, que sa postérité serait grandement bénie, « *car Dieu est assez puissant pour ressusciter les morts* » (Hebr., xi, 18).

Saint Philippe de Néri aimait à dire : « *Vi ringrazio di cuore, Signor Dio, che le cose non vanno a modo mio* : Je vous remercie de tout cœur, Seigneur Dieu, de ce que les choses ne vont pas comme je le voudrais, mais comme vous le voulez vous-même. Il vaut mieux qu'elles aillent selon votre manière à vous, meilleure que la mienne. »

Le B[x] Nicolas de Flüe exprimait admirablement dans une prière l'union de l'espérance très ferme et du pur amour : « *O mein Herr, nimm mich mir und gib mich ganz zu eigen Dir* : Seigneur, prenez-moi tout ce qui m'empêche d'aller à vous, donnez-moi tout ce qui me conduira à vous ; *prenez-moi à moi et donnez-moi tout à vous.* »

Nous pouvons dire aussi, comme expression de l'espérance et de l'amour pur : « *Donnez-vous, Seigneur, tout à moi, pour que je vous aime très purement et à jamais.* »

Rappelons-nous, pour conclure pratiquement, qu'il y a dans notre vie deux séries parallèles de faits quotidiens : celle des événements extérieurs qui se succèdent du matin au soir, et celle des grâces actuelles qui nous sont offertes et même accordées de minute en minute, pour tirer de ces faits extérieurs, agréables ou pénibles, le meilleur profit spirituel. Si nous y pensions souvent, alors se réaliserait de plus en plus dans notre existence ce que dit saint Paul (Rom., viii, 28) : « *Diligentibus Deum, omnia cooperantur in bonum* : Pour ceux qui aiment Dieu, tout concourt au bien », même les ennuis, les échecs et les contradictions, qui sont autant d'occasions d'élever notre cœur vers Dieu, en esprit de foi et de confiance en Lui.

Comme le dit saint François de Sales, dans son *IIe Entretien* sur la confiance : « Quoiqu'on ne sente pas de de confiance en Dieu, il ne faut pas laisser d'en faire les actes. La défiance de nous-mêmes et de nos propres forces doit s'accompagner de l'humilité et de la foi, qui obtient la grâce de la confiance en Dieu. Plus nous sommes malheureux, plus nous devons avoir confiance en celui qui voit notre état, et qui peut nous secourir. Nul ne se confie en Dieu sans retirer des fruits de son espérance. L'âme doit se tenir tranquille et s'appuyer sur celui qui peut donner l'accroissement à ce qui a été ensemencé et planté. Il ne faut pas cesser de travailler, mais, en travaillant, il faut se confier en Dieu pour le succès de ses travaux. »

CHAPITRE XIX

L'amour de conformité à la volonté divine

Après avoir parlé de l'esprit de foi et de la confiance en Dieu, il faut considérer ce que doit être dans la voie illuminative le progrès de la charité, pour que l'âme passe de l'amour mercenaire ou intéressé des imparfaits à la charité parfaite. Aussi parlerons-nous ici des signes de l'amour imparfait, puis de ceux du progrès de la charité, des rapports de celle-ci avec nos dispositions naturelles et de la conformité progressive à la volonté divine.

Les signes de l'amour imparfait

Sainte Catherine de Sienne dans son *Dialogue*, ch. LX, indique bien les signes de l'amour mercenaire; nous avons cité ce passage plus haut, ch. III de cette III[e] Partie.

Il y est dit en substance que l'amour reste imparfait dans le juste, lorsque, dans le service de Dieu, il est encore trop attaché à ses intérêts, lorsqu'il se recherche encore lui-même et désire trop sa propre satisfaction.

La même imperfection se trouve alors dans l'amour du prochain : en l'aimant, on se recherche soi-même, on se

complaît par exemple en sa propre activité naturelle, où il y a de la précipitation, de l'empressement égoïste, suivi parfois de froideur, lorsqu'on ne nous paie pas de retour, et que nous croyons voir en autrui de l'ingratitude, la méconnaissance de nos bienfaits.

Il est dit au même endroit que ce qui montre bien l'imperfection de cet amour de Dieu et des âmes, c'est que, dès que nous sommes privés des consolations que nous trouvions en Dieu, cet amour ne nous suffit plus et il ne peut plus se soutenir, il languit et souvent il va se refroidissant de plus en plus, quand, pour nous exercer dans la vertu, Dieu nous retire les consolations spirituelles et nous envoie des luttes et des contrariétés. Il n'agit pourtant ainsi que pour faire mourir notre amour-propre désordonné et pour faire grandir en nous la charité reçue au baptême, qui doit devenir une vive flamme d'amour et surélever toutes nos affections légitimes.

La nature de la charité et les marques de son progrès

Les signes du progrès de la charité se déduisent de sa nature même. L'Écriture, en plusieurs endroits, nous dit que le juste est *l'ami de Dieu* (1). Saint Thomas (2), en expliquant ces paroles de l'Écriture, nous montre que la charité est essentiellement un *amour d'amitié* que nous devons avoir pour Dieu, à cause de son infinie bonté qui rayonne sur nous en nous vivifiant et en nous attirant à Lui.

(1) Dans le livre de Judith (VIII, 22), Abraham est appelé l'ami de Dieu. Le livre de la Sagesse (VII, 27) dit que le juste vit dans l'amitié divine. Et surtout Jésus nous a dit : « Je ne vous appelle plus seulement mes serviteurs, mais mes amis. »

(2) IIª IIæ, q. 23, a. 1.

Or, toute amitié véritable, nous dit-il, comporte trois caractères : elle est d'abord un *amour de bienveillance* par lequel on veut du bien à un autre, comme à soi-même; en cela elle diffère de l'amour de concupiscence ou de convoitise, par lequel on désire à soi-même un bien, comme on désire un fruit ou le pain nécessaire à la subsistance. Nous devons vouloir à nos amis le bien qui leur convient, et à Dieu son règne profond sur les intelligences et les cœurs.

De plus, toute amitié véritable suppose un *amour de bienveillance mutuel.* Il ne suffit pas qu'il existe d'un côté seulement. Les deux amis se veulent du bien l'un à l'autre.

Et plus le bien qu'ils se veulent est élevé, plus cette amitié est noble. Elle est fondée sur la vertu lorsqu'on se veut mutuellement, non pas seulement ce qui est agréable ou utile, comme les biens de la terre et la fortune, mais ce qui est honnête, la fidélité au devoir, le progrès dans l'amour du bien moral et spirituel.

Enfin, pour constituer une amitié véritable, cet amour mutuel de bienveillance ne suffit pas encore; nous pouvons, en effet, avoir de la bienveillance pour une personne éloignée, que nous ne connaissons que par ouï-dire, et elle peut avoir la même bienveillance pour nous ; nous ne sommes cependant pas amis pour cela. L'amitié requiert en plus *une communauté de vie*, une *vie à deux* (*convivere*). Elle suppose qu'on se connaît, qu'on s'aime et qu'on vit ensemble, spirituellement du moins, par l'échange des pensées et des sentiments les plus secrets. L'amitié ainsi conçue tend à une union très intime de pensée, de sentiment, de vouloir, de prière, de sacrifice, d'action.

Or, ces trois caractères de la véritable amitié : amour de bienveillance, mutuel, fondé sur une communauté de vie, sur une vie à deux, se trouvent précisément dans

la charité qui nous unit à Dieu et aux âmes en Lui.

Déjà l'inclination naturelle qui subsiste au fond de notre volonté, malgré le péché originel, nous porte à aimer *Dieu, auteur de notre nature*, plus que nous-même et par-dessus tout, comme dans un organisme la partie aime le tout plus qu'elle-même, comme la main s'expose naturellement pour préserver le corps et surtout la tête (1). Mais cette inclination naturelle, atténuée par le péché originel, ne peut, sans la grâce qui guérit (*gratia sanans*) nous porter à un amour *efficace* de Dieu par-dessus tout (2).

Très au-dessus de cette inclination naturelle, par le baptême nous avons reçu la grâce sanctifiante et la charité avec la foi et l'espérance. Et précisément la charité est cet amour de bienveillance mutuel qui nous fait vouloir *à Dieu, auteur de la grâce*, le bien qui lui convient, son règne profond dans les âmes, comme Lui veut notre bien pour le temps et l'éternité. C'est bien là une amitié fondée sur une communauté de vie, car Dieu nous a communiqué une participation de sa vie intime, en nous donnant la grâce, germe de la vie éternelle (3). Par la grâce nous sommes « nés de Dieu », est-il dit dans le Prologue de saint Jean; nous ressemblons à Dieu comme des enfants ressemblent à leur Père. Et *cette vie à deux* comporte une *union permanente*, qui est parfois seulement *habituelle*, par exemple pendant notre sommeil; à d'autres moments, elle est *actuelle*, lorsque nous faisons un acte d'amour de Dieu. Alors il y a vraiment vie à deux,

(1) Cf. S. Thomas, Ia, q. 60, a. 5, et IIa IIae, q. 26, a. 3. Cf. S. François de Sales. *L'Amour de Dieu*, l. I, ch. IX, XVI, XVII, XVIII.

(2) Ia IIae, q. 109, a. 3.

(3) Dans l'attrition surnaturelle qui, avec le sacrement de pénitence, justifie, il y a un amour initial de bienveillance, selon bien des théologiens; mais il n'y a pas encore la communauté de vie, le *convivere*, car il n'y a pas l'état de grâce.

(*convivere*), il y a la rencontre de l'amour paternel de Dieu pour son enfant, et de l'amour de l'enfant pour le Père qui le vivifie et le bénit, surtout lorsque le Seigneur, par une inspiration spéciale, nous porte à un acte d'amour infus auquel nous ne pourrions nous porter avec la grâce actuelle commune. Il y a une communion spirituelle qui est le prélude de la communion spirituelle du ciel, qui sera mesurée, non plus par le temps, mais par l'unique instant de l'immobile éternité.

Voilà bien l'amitié avec Dieu qui commence ici-bas; c'est pourquoi Abraham était appelé l'ami de Dieu, c'est pourquoi le livre de la Sagesse dit que le juste vit dans l'amitié divine, c'est pourquoi Notre-Seigneur a dit : « Je ne vous appelle pas seulement mes serviteurs, mais mes amis. » Saint Thomas, par son analyse des caractères de l'amitié, ne fait qu'expliquer ces paroles divines; il ne déduit pas une vérité nouvelle; il explique la vérité révélée et nous permet de l'approfondir (1).

La charité, même à son degré moindre, nous fait aimer Dieu plus que nous-mêmes, et plus que ses dons, d'un *amour d'estime efficace*, parce que Dieu est infiniment meilleur que nous et que tout don créé; mais cet amour d'estime efficace n'est pas toujours senti, par exemple dans l'aridité; et au début il n'a pas encore *l'intensité ou l'élan* qu'il a chez les parfaits, et surtout chez les bienheureux. Une bonne mère chrétienne sent plus son amour pour l'enfant qu'elle tient dans ses bras que celui qu'elle a pour Dieu qu'elle ne voit pas ; cependant, si elle est vraiment chrétienne, d'un amour d'estime efficace elle aime le Seigneur plus que son enfant. C'est pourquoi les théologiens distinguent communément l'amour appréciatif et l'amour intensif, qui est généralement plus

(1) S. Thomas a montré que c'est là l'essence de la charité.

grand pour les personnes aimées que l'on voit que pour celles qui sont éloignées. Mais, avec le progrès de la charité, l'amour d'estime pour Dieu devient plus intense, il prend le nom de zèle, et au ciel son élan dépassera celui de toutes nos affections les plus fortes.

Telle est la nature de la vertu de charité, elle est le principe d'un amour de Dieu, qui est comme l'écoulement de notre cœur vers Lui qui nous attire et nous vivifie; nous trouvons ainsi finalement une grande complaisance en Lui, en désirant son règne de plus en plus profond en notre âme et dans les autres âmes.

Pour cet amour de Dieu, la science n'est pas nécessaire; il suffit de connaître le Père céleste par la foi. Nous ne pouvons cesser de l'aimer sans commencer de nous perdre, et on peut cesser de l'aimer par n'importe quel péché mortel.

L'amour d'estime efficace de Dieu par-dessus tout, qui peut subsister dans une grande aridité de la sensibilité, est fort opposé, on le voit, au sentimentalisme, qui est l'affectation d'un amour qu'on n'a pas.

*
* *

Si telle est la nature de la charité, quels sont les signes de son progrès?

Il y a d'abord les signes de l'état de grâce : 1° *n'avoir conscience d'aucun péché mortel*; 2° *ne pas rechercher les choses terrestres*, plaisirs, richesses, honneurs; 3° *se plaire en la présence de Dieu* (*delectari in Domino*), aimer à penser à lui, à l'adorer, à le prier, à le remercier, à lui demander pardon, à parler de lui, aspirer vers lui (1).

(1) S. Thomas parle de ces signes, Ia IIae, q. 112, a. 5, et il en ajoute d'autres dans le *C. Gentes*, l. IV, ch. XXI, XXII. Parmi ces derniers signes,

A ces signes doivent s'ajouter les suivants :

4° *Vouloir plaire à Dieu plus qu'à toutes les personnes qu'on affectionne.*

5° *Aimer efffectivement le prochain*, malgré les défauts qui sont en lui comme en nous, et l'aimer parce qu'il est enfant de Dieu et aimé par Lui. Alors on aime Dieu dans le prochain et celui-ci en Dieu. Notre-Seigneur a dit : « Aimez-vous les uns les autres, c'est à cela que tous connaîtront que vous êtes mes disciples » (Jean, XIII, 35).

Ces signes et ceux qui s'y rattachent se résument en ces paroles de saint Paul (I Cor., XIII, 4) : « La charité est patiente, elle est bonne; elle n'est pas envieuse, inconsidérée, elle ne s'enfle pas d'orgueil ; elle ne fait rien d'inconvenant, elle ne cherche point son intérêt, elle ne s'irrite point, elle ne tient pas compte du mal ; elle ne prend pas plaisir à l'injustice, mais elle se réjouit de la vérité ; elle excuse tout, croit tout, espère tout, supporte tout. »

Bienheureux le cœur qui aime Dieu ainsi, sans aucun autre plaisir que celui qu'il prend à plaire à Dieu. Si l'âme est fidèle, un jour elle savourera les délices de cet amour et prendra un contentement sans égal en Celui qui est le bien sans limites, la plénitude infinie du bien, où l'âme peut se plonger et se perdre comme en un océan spirituel sans se heurter jamais à aucun obstacle. Ainsi le juste commence à aimer Dieu d'un amour d'estime (*appretiative*) par-dessus tout, et il tend à l'aimer par-dessus tout *intensive*, avec l'ardeur du zèle, qui persévère dans l'aridité, au milieu des épreuves et de la persécution.

S. Thomas énumère ceux-ci : « Conversari ad amicum, delectari in ejus praesentia, consentire amico per conformitatem voluntatis, libertas filiorum Dei in hac conformitate, libentissime loqui de Deo aut audire verbum Dei. »

L'amour de Dieu et nos dispositions naturelles

Mais, dira-t-on, il y a des caractères âpres, rudes, amers, peu inclinés à l'affection; comment, dès lors, ce que nous venons de dire s'applique-t-il à eux?

Saint François de Sales répond à cela, comme saint Thomas d'Aquin, qu'on ne saurait admettre, sans tomber dans le naturalisme des pélagiens, que la distribution de l'amour divin soit faite aux hommes selon leurs qualités et dispositions naturelles (1).

Puis Monseigneur de Genève ajoute (2) : « L'amour surnaturel que Dieu répand en nos cœurs par sa bonté... est en la suprême pointe de l'esprit..., qui est indépendante de toute complexion naturelle... Il est pourtant vrai que les âmes naturellement affectives, une fois bien purifiées de l'amour des créatures, font des merveilles en la dilection sainte, l'amour trouvant une grande aisance à se dilater en toutes les facultés de leur cœur; et de là procède une très agréable suavité, laquelle ne paraît pas en ceux qui ont l'âme aigre, âpre, mélancolique et revêche.

« Néanmoins, si deux personnes, dont l'une est aimante

(1) Dans son traité de la charité, IIª IIªᵉ, q. 24, a. 3, saint Thomas avait écrit : « Comme la charité dépasse absolument les proportions de notre nature (et de la nature angélique), elle ne dépend pas de nos dispositions naturelles, mais seulement de la grâce du Saint-Esprit qui nous la donne. Cf. Ephes., IV, 7 : « *A chacun la grâce a été donnée selon la mesure du don du Christ.* » Cf. Rom, XII, 3; I Cor., XII, 11.

Saint Thomas avait dit de même, Iª IIªᵉ, q. 109, a. 6 : L'homme ne peut par ses seules forces naturelles se préparer à recevoir la grâce habituelle, il lui faut pour cela la grâce actuelle. Item, Iª IIªᵉ, q. 112, a. 3, et il est dit *ibidem*, a. 4 : « Prima causa diversitatis gratiae (majoris in uno quam in alio) accipienda est ex parte ipsius Dei, qui diversimode suae gratiae dona dispensat, ad hoc quod ex diversis gradibus pulchritudo et perfectio Ecclesiae consurgat. »

(2) *Traité de l'Amour de Dieu*, l. XII, ch. 1.

et douce, l'autre chagrine et amère par condition naturelle, ont une charité égale', elles aimeront sans doute également Dieu, mais non pas semblablement. Le cœur de naturel doux aimera plus aisément, plus amiablement. plus doucement, mais non pas plus solidement, ni plus parfaitement; ainsi l'amour qui naîtra emmy les épines et répugnances d'un naturel âpre et sec, sera plus brave et plus glorieux, comme l'autre sera plus délicieux et gracieux (1).

« Il importe donc peu que l'on soit naturellement disposé à l'amour, quand il s'agit d'un amour surnaturel et par lequel on n'agit que surnaturellement. Seulement, Théotime, je dirais volontiers à tous les hommes : O mortels! si vous avez le cœur enclin à l'amour, hé! pourquoi ne prétendez-vous pas au céleste et divin? Mais, si vous êtes rudes et amers de cœur, hélas! pauvres gens, puisque vous êtes privés de l'amour naturel, pourquoi n'aspirez-vous pas à l'amour surnaturel, qui vous sera amoureusement donné par celui qui vous appelle si saintement à l'aimer? »

De cette doctrine sur le rapport de la vie de la grâce et de nos dispositions naturelles dérivent des conséquences très importantes en théologie mystique (2).

(1) Ainsi on a dit souvent que ce qui dominait en saint François de Sales, c'était la douceur, et en sainte Jeanne de Chantal la force.

(2) Ceux qui ne veulent pas admettre que la contemplation mystique procède de la foi infuse éclairée par les dons de sagesse et d'intelligence, et qui méconnaissent ainsi la doctrine traditionnelle des sept dons du Saint-Esprit accordés à tous les justes, peuvent chercher à expliquer la vie mystique de deux façons très différentes.

Les uns, dont la pensée minimiste rappelle ici le naturalisme pélagien, en l'appliquant non pas à la vie chrétienne commune, mais à la vie mystique, diront que celle-ci s'explique surtout par les qualités naturelles de certaines personnes plus affectives et poétiques que d'autres. Il y a alors le danger de confondre la vraie mystique des grands serviteurs de Dieu, d'un saint Jean de la Croix et d'une sainte Thérèse, avec le sentimentalisme ou l'affectation de sentiment qu'ils ont vive-

La conformité progressive à la volonté divine signifiée

L'amour de conformité consiste en ce que nous voulions tout ce que la divine bonté nous signifie être de son intention (1).

Or elle nous est signifiée par les préceptes, les conseils conformes à notre vocation, par les événements, et plusieurs de ceux-ci sont pénibles et inattendus (2). C'est de la volonté divine signifiée qu'il est dit dans le *Pater* : « Que votre volonté soit faite sur la terre comme au ciel. »

On voit ainsi ce que doit être la conformité progressive à la volonté divine.

Aimer Dieu dans la prospérité, c'est bien, pourvu qu'on n'aime pas la prospérité autant ou plus que Dieu même. En tout cas ce n'est là qu'un degré inférieur, facile à tous.

Lorsque cesse la facilité de la pratique du devoir, aimer la volonté divine en ses commandements, ses conseils, ses

ment combattu, en disant qu'il ne faut pas dans la vie intérieure *chercher à sentir* la consolation, mais tendre vers Dieu aussi bien dans l'aridité que dans la joie.

D'autres, au contraire, pour ne pas admettre que la contemplation infuse des mystères de la foi et l'union à Dieu qui en résulte est dans la voie normale de la sainteté, chercheront à l'expliquer par des grâces extraordinaires du genre de la prophétie, et ne la distingueront plus assez des visions et des révélations, alors que saint Jean de la Croix n'a cessé d'insister sur cette distinction, en disant : autant il faut désirer l'union intime avec Dieu, qui devient l'union transformante, autant il faut éviter de désirer les grâces extraordinaires et en quelque sorte extérieures comme les visions et les révélations. Ces déviations montrent combien il importe de conserver la doctrine traditionnelle sur les rapports de la vie de la grâce avec nos dispositions naturelles.

(1) Cf. S. FRANÇOIS DE SALES, *Amour de Dieu*, l. VIII, ch. III ; l. IX, ch. VI.

(2) Cf. S. THOMAS, Ia, q. 19, a. 11 et 12, et Ia IIae, q. 19, a. 9 et 10.

inspirations, s'en nourrir, c'est un second degré plus parfait, qui rappelle la parole de Jésus : « Ma nourriture, c'est de faire la volonté de mon Père » (Jean, IV, 34).

Mais il faut encore l'imiter *en aimant Dieu dans les choses pénibles et insupportables*, dans les contrariétés quotidiennes et les tribulations, que sa Providence permet en notre vie pour un bien supérieur. Et même on ne peut vraiment aimer Dieu sans aimer ces tribulations, non pas en elles-mêmes, mais pour le bien spirituel qui résulte de la patience à les supporter.

Par suite, aimer les souffrances et afflictions pour l'amour de Dieu, c'est le plus haut degré de la sainte charité. Alors les déplaisirs qui nous arrivent se convertissent en bien, car, selon l'expression de saint Paul, « Dieu fait tout concourir au bien de ceux qui l'aiment » et qui persévèrent dans cet amour (Rom., VIII, 28).

Comme le remarque à ce sujet saint François de Sales (1), l'amour ardent, disait Platon, est pauvre, déchiré, nu, pâle, défait, sans maison, toujours indigent, il couche dehors sur la dure, car il fait quitter tout pour celui qui est aimé, il fait perdre le sommeil et aspire à une union toujours plus intime. Platon parlait ainsi de l'amour naturel; mais, ajoute Monseigneur de Genève, cela est encore plus vrai de l'amour divin, lorsqu'il blesse profondément une âme. C'est pourquoi saint Paul écrivait (I Cor., IV, 11-13) : « Jusqu'à maintenant nous avons faim et soif, nous sommes nus, nous sommes souffletés et vagabonds, nous sommes comme la balayure de monde. »

« Qui l'avait réduit à cet état, dit saint François de Sales, sinon l'amour? Ce fut l'amour qui jeta saint François d'Assise nu devant son évêque, et le fit mourir nu sur la terre; ce fut l'amour qui le fit mendiant toute sa

(1) *Amour de Dieu*, l. VI, ch. XV.

vie; ce fut l'amour qui envoya le grand François Xavier, pauvre, indigent, déchiré, çà et là, parmi les Indes...; ce fut l'amour qui réduisit le grand cardinal saint Charles, archevêque de Milan, a une telle pauvreté... qu'il était (dans son palais épiscopal) comme un chien en la maison de son maître. »

L'amour de conformité à la volonté divine est comme un feu dont les flammes sont d'autant plus belles et plus claires qu'elles s'alimentent d'une matière plus délicate, comme d'un meilleur bois plus desséché et plus purifié. C'est pourquoi, dit le même saint, tout amour qui ne prend pas son origine de la Passion du Sauveur est frivole et périlleux (1). La mort de Jésus, expression suprême de son amour pour nous, est le plus fort motif qui nous porte à l'aimer. Rien ne contente le cœur comme l'amour de Jésus-Christ, par la voie du dépouillement parfait qui unit l'âme très intimement à la volonté divine (2).

Cet amour de conformité à la *volonté divine signifiée* par les préceptes, les conseils, les événements, nous permet de nous abandonner à la *volonté divine de bon plaisir*, non encore manifestée, de laquelle dépend notre avenir (3). En cet abandon filial se trouve la foi, la confiance et l'amour de Dieu; il peut s'exprimer en cette parole : « Seigneur je me fie à vous! » D'où la devise : « Fidélité et abandon », qui garde l'équilibre entre l'activité et la passivité au-dessus de la paresseuse quiétude et de l'agitation inquiète et stérile. L'abandon c'est la voie à suivre; la fidélité quotidienne et de chaque heure ce sont

(1) *Amour de Dieu*, l. IX, ch. XVI.
(2) *Ibidem*.
(3) La volonté de Dieu signifiée est ainsi le domaine de l'obéissance, et sa volonté de bon plaisir non encore manifestée est le domaine de l'abandon.

les pas à faire sur cette voie. Par la fidélité dans la lumière des commandements on entre dans le mystère obscur du bon plaisir divin, qui est celui de la prédestination.

*
* *

Nous n'avons certes pas dans le cœur tout l'amour dont nous avons besoin; c'est donc une folie, disent les saints, de le dépenser de façon désordonnée parmi les créatures.

Le refroidissement de l'amour divin vient du péché véniel ou de l'affection au péché véniel. Au contraire, un acte généreux de charité nous mérite et nous obtient aussitôt l'augmentation de cette vertu infuse, qui vivifie toutes les autres et rend leurs actes méritoires. Or l'augmentation de la charité nous dispose à mieux voir Dieu éternellement et à l'aimer d'une façon plus intime pour toujours.

Il faut donc considérer comme rien tout ce qu'on donne pour obtenir le trésor sans prix de l'amour de Dieu, de l'amour ardent. Lui seul donne au cœur humain la chaleur intérieure qui lui manque; sans lui, notre cœur a froid, ou ne connaît que la chaleur passagère d'une fièvre intermittente.

Quand nous donnons notre amour à Dieu, toujours il nous donne le sien. C'est même lui qui nous prévient, car, sans sa grâce, nous ne saurions nous élever au-dessus de notre égoïsme; seule la grâce nous donne la vraie générosité, et il faut la demander incessamment cette grâce, comme la poitrine s'ouvre incessamment pour respirer.

Il ne faut jamais dire ici-bas, pendant le voyage vers l'éternité, qu'on a assez d'amour de Dieu; il faut y faire des progrès continuels; le *viator* qui marche vers Dieu avance à pas d'amour, *gressibus amoris*, dit saint Grégoire le Grand, c'est-à-dire par des actes d'amour toujours

plus élevés. Dieu désire que nous l'aimions ainsi chaque jour davantage. Le chant du voyage vers l'éternité est est un chant d'amour, celui de la sainte liturgie, qui est la voix de l'Église; c'est le chant de l'épouse du Christ.

Ce n'est pas mal de trembler quelquefois devant Dieu, mais il faut que l'amour prédomine. Il faut craindre Dieu filialement par amour, et non pas l'aimer par crainte; c'est pourquoi la crainte filiale, qui est celle du péché, grandit avec la charité, tandis que la crainte servile, qui est celle du châtiment, diminue.

Cet amour de Dieu grandit par le portement de la croix. Saint François de Sales disait (1) : « Les courages les plus généreux font leurs éléments des croix et des afflictions, et les lâches ne se plaisent que dans les prospérités. Au reste, ajoutait-il, *le pur amour* de Dieu est bien plus aisé à pratiquer dans les adversités que dans les aises, car la tribulation n'a de soi rien d'aimable que la seule main de Dieu qui l'envoie... (tandis que) la prospérité a par elle-même des attraits qui charment nos sens. »

L'amour de conformité à la volonté divine, en grandissant, rend douces les souffrances dont il se nourrit; il marche alors avec assurance, selon la parole du Sauveur : « Celui qui me suit ne marche pas dans les ténèbres, mais il aura la lumière de vie » (Jean, VIII, 12).

Cet amour de Dieu grandit chaque fois que nous mortifions l'amour-propre. Pour avoir le vif désir de l'amour divin, il faut donc retrancher ce qui ne peut être vivifié par lui. L'amour de Dieu, en grandissant ainsi, rend les vertus excellemment plus agréables à Dieu qu'elles ne le sont par leur propre nature; le degré du mérite de leurs actes dépend du degré de l'amour. Par là l'accomplisse-

(1) Cf. *L'Esprit de saint François de Sales,* XV[e] p., ch. XIII.

ment de nos devoirs d'état peut être grandement sanctifié, et pas une minute n'est perdue pour l'éternité (1).

Si l'on a eu une haute charité, et qu'ensuite on n'ait jamais péché mortellement, mais qu'on se soit refroidi par quelque attache au péché véniel, on garde encore le trésor de cette haute charité (2), bien qu'il ait perdu son rayonnement ou sa ferveur, comme un calice d'or terni et recouvert de poussière, ou comme une flamme dans un globe de verre obscurci. Il importe dès lors, et au plus tôt, d'enlever cette poussière, ces taches, et de rendre à la charité sa ferveur et son rayonnement.

*
* *

Comment, pour conclure pratiquement, subordonner toutes nos affections à l'amour de Dieu. Saint François de Sales dit à ce sujet (3) : « Je puis combattre le désir des richesses et des voluptés mortelles, ou par le mépris qu'elles méritent, ou par le désir des immortelles, et par ce second moyen l'amour sensuel et terrestre sera ruiné par l'amour céleste... Ainsi le divin amour supplante et assujettit les affections et les passions » ou les met à son service.

*
* *

Cet amour de conformité à la volonté divine conduit à l'amour de complaisance, par lequel on se réjouit de tout ce qui contribue à la gloire de Dieu, on se réjouit à cette

(1) Cf. SAINT ALFONSO MARIA DI LIGUORI : Opusc. *Uniformita alla volonta di Dio.*

(2) IIª IIªᵉ, q. 24, a. 10.

(3) *Amour de Dieu*, l. XI, ch. xx.

pensée qu'il possède une sagesse infinie, une béatitude sans borne, que tout l'univers est une manifestation de sa bonté et que les élus le glorifieront éternellement. L'amour de complaisance ou de fruition est plus particulièrement senti sous une inspiration spéciale de Dieu, en ce sens il est *infus* et *passif*, tandis que l'amour de conformité dont nous avons parlé peut exister sans cette inspiration spéciale, avec la grâce actuelle commune; de ce point de vue il est dit *actif*.

A cause de cela, certains auteurs ont prétendu que saint Jean de la Croix a proposé comme terme de la *vie ascétique* l'union d'amour de conformité, dans la *Montée du Carmel*, et comme terme de la *vie mystique* l'union d'amour passif et fruitif, dans la *Nuit obscure* et *Vive Flamme*.

Nous pensons, au contraire, avec beaucoup d'auteurs contemporains (1), que saint Jean de la Croix conserve l'unité de la vie spirituelle en parlant, dans tous ses ouvrages, d'un seul terme du développement normal de la vie de grâce ici-bas, d'une *seule union* et *transformation d'amour*, qui, il est vrai, se présente sous deux aspects. Le premier de ces aspects est l'entière conformité de notre volonté à celle de Dieu; mais *ce don actif de soi-même* s'accompagne normalement de la *communication de la vie divine passivement reçue*; c'est le second aspect. Dès lors, le terme normal de la vie spirituelle est un état à la fois ascétique et mystique, où la perfection de l'amour actif, manifesté par les vertus, se joint à l'amour infus ou passif, qui porte l'âme au sommet de l'union.

(1) C'est la manière de voir du P. Arintero, O. P., Gardeil, O. P., de Mgr A. Saudreau, du P. Gabriel de Sainte-Madeleine, carme déchaussé, et de plusieurs écrivains actuels du même Ordre; celle aussi du P. Al. Roswadowski, S. J., cf. *La Vie Spirituelle*, 1er janvier 1936, suppl. p. [1]-[28].

La voie qui conduit à cette union doit, dès lors, être non seulement active, mais passive, elle comporte et la purification active décrite dans la *Montée du Carmel*, et la purification passive dont il est parlé dans la *Nuit obscure*; ce sont deux aspects de la purification : ce que l'âme doit faire alors et ce qu'elle doit recevoir et supporter. Ainsi l'unité de la vie spirituelle est maintenue, et l'union parfaite est le prélude normal de la vie du ciel. Voir plus loin en cette IIIe partie, ch. XXIX les erreurs quiétistes sur la contemplation et l'amour pur.

CHAPITRE XX

La charité fraternelle, rayonnement de l'amour de Dieu

> « Ego claritatem quam dedisti mihi, dedi eis, ut sint unum, sicut et nos unum sumus. »
>
> (Jean, XVII, 22.)

L'amour de Dieu, dont nous venons de parler, correspond au précepte suprême; mais il est un second précepte qui dérive du premier : Tu aimeras ton prochain comme toi-même, pour l'amour de Dieu (1). L'amour du prochain nous est présenté, par Notre-Seigneur, comme la conséquence nécessaire, le rayonnement, le signe de l'amour de Dieu : « Aimez-vous les uns les autres comme je vous ai aimés, c'est à ce signe qu'on reconnaîtra que vous êtes mes disciples (2). » Saint Jean dit même : « Si quelqu'un prétend aimer Dieu et s'il a de la haine contre son frère, il est un menteur (3). »

Dans la voie illuminative des progressants, la charité fraternelle doit donc être un des plus grands signes du progrès de l'amour de Dieu. Et il importe ici d'insister

(1) Matth., XIX, 19, XXII, 39; Marc, XII, 31; Luc, X, 27; Jean, XIII, 34.
(2) Jean, XIII, 35. — (3) I Jean, IV, 20.

sur le motif formel pour lequel il faut la pratiquer, de façon à ne pas la confondre avec, par exemple, la simple amabilité ou la camaraderie naturelle, ou avec le libéralisme, qui prend les dehors de la charité, mais qui diffère grandement de cette vertu infuse; le libéralisme méconnait le prix de la foi et de la vérité divine, tandis que la charité les suppose comme un fondement. Pour bien voir le motif formel de la charité fraternelle, non pas seulement de façon théorique et abstraite, mais concrète et vécue, nous examinerons ici pourquoi notre amour de Dieu doit s'étendre au prochain, et comment progresser de fait en cette charité fraternelle. Pour nous mettre au vrai point de vue surnaturel, pensons à l'amour de Jésus pour nous.

Pourquoi notre amour de Dieu doit-il s'étendre au prochain?

La charité fraternelle que le Seigneur nous demande diffère immensément de l'inclination naturelle, qui nous porte à faire du bien pour plaire, qui nous porte aussi à aimer les bienfaisants, à haïr ceux qui nous font du mal, à rester indifférents aux autres. L'amour naturel nous fait aimer le prochain pour ses bonnes qualités naturelles et pour les bienfaits que nous recevons de lui, c'est ce qui se trouve dans la bonne camaraderie. Le motif de la charité est tout autre et bien supérieur, la preuve en est que nous devons, dit Notre-Seigneur, « aimer même nos ennemis, faire du bien à ceux qui nous haïssent, prier pour ceux qui nous persécutent ». « Si vous aimez seulement, ajoute-t-il, ceux qui vous aiment, que faites-vous de plus que les païens? Vous, soyez parfaits comme votre Père céleste est parfait (1). »

(1) Matth., v, 44-48.

Nous devons aimer nos ennemis du même amour surnaturel, théologal, que nous avons pour Dieu ; car il n'y a pas deux vertus de charité, l'une envers Dieu, l'autre envers le prochain ; il n'y a qu'une vertu de charité, dont l'acte premier se porte sur Dieu aimé par-dessus tout, et les actes secondaires sur nous-même et sur le prochain.

Par là, cette vertu est très supérieure à la vertu déjà très grande de justice, et non seulement à la justice commutative et à la justice distributive, mais à la justice légale ou sociale et à l'équité.

Mais comment est-il possible d'avoir pour les hommes, si souvent imparfaits comme nous, un amour divin ?

La théologie répond avec saint Thomas (1) par un exemple très simple. Celui qui aime beaucoup son ami, aime du même amour les enfants de cet ami, il les aime parce qu'il aime leur père, et à cause de lui il leur veut du bien ; pour l'amour de leur père, il viendra à leur secours si c'est nécessaire et leur pardonnera s'il est offensé pas eux.

Si donc tous les hommes sont *enfants de Dieu* par la grâce, ou tout au moins *appelés à le devenir*, nous devons aimer tous les hommes, même nos ennemis, d'un amour surnaturel, et leur désirer la même béatitude éternelle qu'à nous. Nous devons tous marcher vers le même but, faire le même voyage vers l'éternité, sous l'impulsion de la même grâce, vivre du même amour.

La charité est ainsi un lien surnaturel de perfection qui nous unit comme il faut à Dieu et au prochain. Elle unit les cœurs à quelque distance que ce soit ; elle porte à aimer Dieu dans l'homme et l'homme en Dieu.

(1) IIª IIªᵉ, q. 23, a. 1, ad 2ᵐ : « Tanta potest esse dilectio amici quod propter amicum amentur hi, qui ad ipsum pertinent, etiamsi nos offendant, vel odiant. Et hoc modo amicitia caritatis se extendit etiam ad inimicos, quos diligimus ex caritate in ordine ad Deum, ad quem principaliter habetur amicitia caritatis. »

Cet amour surnaturel de charité est assez rare parmi les hommes, parce que beaucoup cherchent leur intérêt avant tout et entendent plus facilement la formule : « œil pour œil, dent pour dent ».

Le précepte de la charité fraternelle était très négligé avant Jésus-Christ; c'est pourquoi il a dû beaucoup insister sur ce point, il l'a fait dès le début de sa prédication dans le sermon sur la Montagne (Matth., v, 38-48), il n'a cessé d'y revenir surtout dans ses dernières paroles avant de mourir (Jean, XIII, 34; XV, 12-17). Saint Jean, dans ses Épîtres, et saint Paul ne cessent de le rappeler. On voit par ce qu'ils disent que la charité est suivie de toutes les autres vertus quand elle pénètre dans le cœur, elle est douce, patiente, humble (I Cor., XIII, 4).

Mais pour aimer ainsi surnaturellement le prochain en tant qu'il est l'enfant de Dieu ou appelé à le devenir, il faut *le regarder avec les yeux de la foi* et se dire : cette personne, de tempérament et de caractère opposés aux miens, « est née non seulement de la chair et du sang, ou de la volonté de l'homme, mais, comme moi, elle est *née de Dieu* » ou appelée à naître de lui, à participer à la même vie divine, à la même béatitude que moi. Surtout dans un milieu chrétien, nous pouvons et devons nous dire, au sujet de personnes moins sympathiques : cette âme est malgré tout le temple du Saint-Esprit, un membre du corps mystique de Notre-Seigneur, plus près peut-être de son Cœur que moi; c'est une pierre vivante que Dieu travaille pour la mettre à sa place dans la Jérusalem céleste.

Comment ne pas l'aimer, si j'aime vraiment Dieu, notre Père commun? Si je ne l'aime pas, mon amour de Dieu est un mensonge. Si, au contraire, je l'aime, c'est un signe que j'aime vraiment Dieu, auteur de la grâce qui nous vivifie.

Un jeune israélite, fils d'un banquier de Vienne, que

nous avons connu, eut un jour l'occasion de se venger du plus grand ennemi de sa famille, et, au moment de le faire il se rappela cette parole de l'Évangile qu'il ouvrait de temps en temps : « Pardonnez-nous nos offenses, comme nous les pardonnons à ceux qui nous ont offensé. » Alors, au lieu de se venger, il pardonna complètement, et aussitôt il reçut la grâce de la foi, il crut à tout l'Évangile, et peu de temps après il entra dans l'Église et devint prêtre et religieux. Le précepte de la charité fraternelle l'avait éclairé.

Il faut se dire même d'un adversaire : je puis et je dois l'aimer du même amour surnaturel, théologal que j'ai pour les Personnes divines, car ce que je dois aimer en lui c'est l'image de Dieu, c'est la vie divine qu'il a ou qu'il est appelé à recevoir, c'est son être surnaturel, la réalisation de l'idée divine qui préside à sa destinée, c'est la gloire qu'il est appelé à donner à Dieu dans le temps et dans l'éternité.

***

On a parfois objecté à cette haute doctrine : Mais est-ce là vraiment aimer l'homme, n'est-ce pas seulement aimer Dieu dans l'homme, comme on admire un diamant dans un écrin ?

L'homme, naturellement, veut être aimé pour lui-même, mais à ce titre il ne peut demander un amour divin.

En réalité, la charité n'aime pas seulement Dieu dans l'homme, mais *l'homme en Dieu*, et l'*homme lui-même pour Dieu*. Elle aime vraiment ce que l'homme *doit être*, partie éternelle du Corps mystique du Christ, et elle fait tout ce qui est en elle pour lui faire atteindre le ciel. Elle aime même ce que l'homme *est déjà par la grâce*, et, s'il n'a pas la grâce, elle aime en lui sa nature, non pas en tant que déchue, déséquilibrée, déréglée, hostile à la grâce,

mais en tant qu'elle est image de Dieu et capable de recevoir la greffe divine de la grâce qui augmentera sa ressemblance avec Dieu. Bref, la charité aime l'homme lui-même, mais pour Dieu, pour la gloire qu'il est appelé à lui rendre dans le temps et dans l'éternité.

Efficacité de cet amour de charité

Quoi qu'en dise le naturalisme, en aimant le prochain en Dieu et pour Dieu, loin de l'aimer moins, on l'aime beaucoup plus et bien plus parfaitement. On n'aime pas ses défauts, on les supporte, mais on aime en l'homme tout ce qu'il y a de noble, tout ce qui est appelé à grandir en lui et à s'épanouir en vie éternelle.

Loin d'être un amour platonique et inefficace du prochain, la charité, en grandissant, nous dispose à le bien juger et à condescendre à ses volontés en ce qui n'est pas contraire aux commandements de Dieu. La condescendance qui naît ainsi de la charité rend bonnes les choses indifférentes et fructueuses les choses pénibles qu'on s'impose pour le prochain. C'est une grande charité de se conserver ainsi en union avec les uns et avec les autres en évitant les heurts qui pourraient se produire ou en les réparant au plus tôt. La charité qui grandit est ainsi d'une bonté rayonnante, elle nous fait constamment aimer non seulement ce qui est bon pour nous, mais ce qui est bon pour notre prochain, même pour nos ennemis, et ce qui est bon du point de vue supérieur de Dieu, en désirant aux autres les biens qui ne passent pas, et surtout le Souverain bien et sa possession inamissible. C'est ce que saint Thomas résume d'un mot : « La raison d'aimer (par charité) le prochain, c'est Dieu même : nous devons vouloir, en effet, au prochain qu'il soit en Dieu... Et donc la même vertu infuse qui nous fait

aimer Dieu pour lui-même s'étend à l'amour du prochain », comme enfant de Dieu (1).

Ainsi la vue perçoit d'abord la lumière et par elle les sept couleurs de l'arc-en-ciel; elle ne pourrait percevoir les couleurs si elle ne voyait pas la lumière; de même nous ne saurions aimer surnaturellement les enfants de Dieu si nous n'aimions pas d'abord surnaturellement Dieu même, notre Père à tous (2).

Tandis que la justice nous porte à vouloir du bien à autrui en tant qu'*autre* ou distinct de nous, la charité nous le fait aimer comme « *un autre nous-même* », *alter ego*, d'un amour d'amitié vraiment surnaturel, comme au ciel s'aiment les saints.

L'étendue et l'ordre de la charité

Il suit de là que notre charité doit être *universelle* : elle ne doit pas connaître de limites. Elle ne peut exclure personne sur la terre, dans le purgatoire, dans le ciel. Elle ne s'arrête que devant l'enfer. Il n'y a que les damnés que nous ne puissions pas aimer, car ils ne sont plus capables de devenir enfants de Dieu, ils le haïssent éternellement, ils ne demandent pas pardon, ni la grâce du repentir; ils ne peuvent donc plus exciter la pitié, car il n'y a plus en eux la moindre velléité de relèvement; cependant, dit saint Thomas, ils sont encore l'objet de la miséricorde divine en ce sens qu'ils sont punis *citra con-*

(1) IIª IIᵃᵉ, q. 25, a. 1 : « Ratio diligendi proximum Deus est; hoc enim debemus in proximo diligere, ut in Deo sit. Unde manifestum est, quod idem *specie* actus est, quo diligitur Deus et quo diligitur proximus. Et propter hoc habitus caritatis non solum se extendit ad dilectionem Dei, sed etiam ad dilectionem proximi. »

(2) Cf. S. Thomas, *ibidem*.

dignum, moins qu'ils ne le méritent (1), et c'est là une chose qui réjouit notre charité, qui s'étend ainsi jusque-là.

En dehors du fait certain de damnation (et nous ne sommes certains de la damnation de personne, sauf de celle des anges tombés et du « fils de perdition »), la charité est due à tous, elle ne connaît pas de limites, elle est large, en un sens, comme le cœur de Dieu.

C'est ce qu'on vit pendant la dernière guerre, lorsque, sur le front, un jeune soldat français mourant finissait l'*Ave Maria* que n'avait pu achever un jeune Allemand qui venait d'expirer à côté de lui. La Vierge Marie réunissait ces deux enfants, malgré la dure opposition de la guerre, pour les introduire l'un et l'autre dans la Patrie des patries.

*
* *

Pour être universelle, la charité ne demande pas à être égale pour tous, et son progrès dans la voie illuminative montre de mieux en mieux ce qu'on appelle *l'ordre de la charité*, qui respecte et surélève admirablement l'ordre dicté par la nature. C'est ainsi que nous devons aimer Dieu efficacement par-dessus tout, au moins d'un amour d'estime, sinon d'un amour senti; ensuite nous devons aimer notre âme, puis celle de notre prochain, enfin notre corps, que nous devons savoir sacrifier pour le salut d'une âme, surtout lorsque nous sommes tenus, par notre office, d'y pourvoir, comme il arrive pour ceux qui ont charge d'âmes. Cet ordre de la charité apparaît d'autant plus que cette vertu grandit en nous. Nous comprenons de mieux en mieux que, parmi le prochain, nous devons aimer davantage d'un amour d'estime ceux qui sont meilleurs, *plus près de Dieu*, quoique nous aimions d'un amour

(1) Iª, q. 21, a. 4, ad 1ᵐ.

plus senti ceux qui sont *plus proches de nous* par le sang, l'alliance, la vocation ou par amitié (1). Nous distinguons aussi de mieux en mieux les nuances des différentes amitiés fondées sur les liens de la famille, de la patrie, de la profession, ou sur des liens d'ordre tout spirituel (2).

L'échelle des valeurs qui apparaît de plus en plus en cet ordre de la charité montre que Dieu veut régner dans notre cœur, sans exclure les affections légitimes qui peuvent et doivent se subordonner à celle que nous avons pour lui; alors ces affections sont vivifiées, ennoblies, purifiées, rendues plus généreuses. Alors *le progrès de la charité écarte cet esprit de corps*, *cet égoïsme collectif* ou ce « nosisme » qui rappelle parfois de façon pénible le chauvinisme de certains patriotes étroits qui diminuent leur patrie en voulant la grandir. Une fille spirituelle de saint François de Sales, réformatrice des Bernardines et fondatrice de dix-sept couvents, la Mère Louise de Ballon, disait à ce sujet : « Je ne puis être que d'un seul Ordre par profession et par état; mais je suis de tous les Ordres par inclination et par amour... Je confesse ingénuement avoir toujours été affligée de voir des monastères se porter envie..., d'entendre dire à ceux-ci : le bien des enfants de saint Augustin ne doit pas être pour ceux de saint Benoît; et à ceux-là : le bien de saint Benoît ne doit pas passer aux disciples de saint Bernard. N'est-ce pas le Sang de Jésus-Christ, et non celui de saint Augustin, de saint Benoît ou de saint Bernard, qui a acquis à leurs religieux tout le bien qu'ils possèdent? O mon Seigneur! établissez solidement une bonne intelligence entre vos serviteurs... Les divers Ordres sont composés de corps dif-

(1) Cf. S. THOMAS, IIª IIᵃᵉ, q. 26, a. 7.
(2) *Ibid.*, a. 8, 9, 10, 11, 12.

férents, mais ils ne doivent avoir qu'un seul cœur, une seule âme, ainsi qu'il est écrit des premiers chrétiens (1). »

Autrement on retomberait dans ce défaut, en cette étroitesse que blâmait saint Paul chez les Corinthiens, dont les uns disaient : « Moi je suis à Paul! » et les autres : « Moi je suis à Appolos! » Il leur répondait : « Qu'est-ce donc qu'Appolos? et qu'est-ce donc que Paul? Des ministres par le moyen desquels vous avez cru, selon ce que le Seigneur a donné à chacun. Moi j'ai planté, Appolos a arrosé, mais Dieu a fait croître. Ainsi celui qui plante n'est rien, ni celui qui arrose; Dieu qui fait croître est tout (2). »

Dans la même Épître le grand Apôtre écrit : « Le Christ est-il donc divisé? Est-ce Paul qui a été crucifié pour vous? Est-ce au nom de Paul que vous avez été baptisés? (3) » — « Que personne donc ne mette sa gloire dans les hommes, car tout est à vous, et Paul, et Appolos, et Céphas, et le monde, et la vie, et la mort, et les choses présentes, et les choses à venir. *Tout est à vous, mais vous, vous êtes au Christ, et le Christ est à Dieu* (4). »

Voilà bien, au-dessus de toute étroitesse individuelle ou collective, l'ordre admirable de la charité, tel qu'il doit apparaître de plus en plus dans le progressant désintéressé dont le cœur doit s'élargir en un sens, comme le cœur de Dieu, par le progrès même de la charité, qui est bien une participation de la vie divine, de l'amour éternel.

Cette charité grandissante doit être non seulement affective, mais effective, non seulement bienveillante, mais bienfaisante. La vie des saints montre qu'ils ont compris la parole du Maître : « Aimez-vous les uns les autres, com-

(1) *Louise de Ballon, Réformatrice des Bernardines*, par MYRIAM DE G., 1935, p. 317. — (2) I Cor., II, 4-8. — (3) *Ibid.*, I, 13. — (4) *Ibid.*, III, 22.

me je vous ai aimés (1). » Jésus nous a aimés jusqu'à la mort de la croix ; les saints ont aimé leurs frères jusqu'au martyre du cœur et souvent jusqu'à donner le témoignage du sang.

Telle est la charité fraternelle, extension ou rayonnement de celle que nous devons avoir pour Dieu. De même l'humilité à l'égard du prochain est l'extension de de celle qui nous porte à nous incliner devant Dieu et devant ce qu'il y a de lui en toutes ses œuvres.

Comment progresser en cette charité fraternelle?

Les occasions d'y manquer ne se présentent que trop souvent, même en de très bons milieux, tout d'abord du fait des défauts des uns et des autres, qui, bien qu'ils marchent vers la perfection, n'y sont pas arrivés. Chacun de nous est comme une pyramide tronquée qui n'a pas encore son sommet; souvent le prochain nous apparaît ainsi, et nous oublions que nous lui apparaissons de même ; nous voyons « la paille qui est dans l'œil du prochain, et nous ne voyons la poutre qui est dans le nôtre ».

De plus même, si par impossible, avant notre entrée au ciel, tous les défauts étaient déjà supprimés, les occasions de heurt et de froissement subsisteraient du fait de la diversité des tempéraments, bilieux, nerveux, lympatique ou sanguin ; du fait de la diversité des caractères, inclinés les uns à l'indulgence, les autres à la sévérité ; du fait de la diversité des esprits portés les uns aux vues d'ensemble, les autres aux moindres détails, du fait encore des différences d'éducation, de la fatigue nerveuse, et enfin du fait du démon qui se plaît à diviser pour dé-

(1) Jean, XV, 12.

truire l'œuvre de vérité, d'unité et de paix de Notre-Seigneur.

Or le démon intervient plus directemeut en certains milieux excellents pour y empêcher le très grand bien qui pourrait s'y faire ; il cherche plus directement à tout y brouiller, plus encore que dans les milieux moins bons ou mauvais, où il domine déjà par les maximes qui y sont répandues et les exemples qui s'y trouvent. Comme on le voit par l'Évangile et la vie des saints, l'ennemi des âmes sème la zizanie parmi les meilleurs, en mettant dans l'imagination comme une loupe qui transforme un grain de sable en une montagne.

Il faut dire aussi que la Providence laisse à dessein parmi les bons bien des occasions de nous humilier et d'exercer la charité fraternelle. C'est dans l'infirmité que la grâce de Dieu montre sa force et que notre vertu se perfectionne ; nos infirmités nous humilient et celles des autres nous exercent.

Ce n'est qu'au ciel que toute occasion de conflit disparaîtra complètement, parce que les bienheureux voient en Dieu à la lumière divine tout ce qu'ils doivent penser, vouloir et faire. Ici-bas les saints eux-mêmes peuvent entrer en conflit, et parfois pendant quelque temps nul ne cède, parce que chacun est persuadé en conscience qu'il doit maintenir sa manière de voir ; qu'il peut bien céder sur ses droits, mais non pas sur ses obligations. On cite le cas de saint Charles Borromée et de saint Philippe de Néri qui ne s'entendirent pas pour la fondation d'un même ordre ; et de fait, dans le cas, le Seigneur voulait deux familles religieuses au lieu d'une.

*
* *

Au milieu de tant de difficultés, comment doit grandir la charité fraternelle ? Surtout de deux manières : par la

bienveillance et la bienfaisance, c'est-à-dire d'abord en regardant le prochain à la lumière de la foi, pour découvrir en lui la vie de la grâce, tout au moins ce qu'il y a de bon en sa nature; puis en aimant effectivement le prochain, et cela de bien des manières : en supportant ses ses défauts, en lui rendant service, en rendant le bien pour le mal, en demandant l'union des esprits et des cœurs.

Tout d'abord il faut *regarder le prochain à la lumière de la foi* pour découvrir en lui la vie de la grâce, ou au moins l'image de Dieu qui est déjà en la nature même de son âme spirituelle et immortelle. Comme la charité, en temps qu'amour de Dieu, suppose la foi en Dieu, en tant qu'amour du prochain, elle suppose qu'on considère celui-ci à la lumière de la foi, et non pas seulement à celle de nos yeux de chair, ou d'une raison plus ou moins déformée par l'égoïsme. Or il faut avoir un regard pur et appliqué pour voir la vie divine des autres sous une enveloppe parfois épaisse et opaque. On voit cet être surnaturel du prochain si on le mérite, si l'on est détaché de soi.

A ce sujet, il faut se dire que, souvent, ce qui nous irrite contre le prochain, ce ne sont pas des fautes graves contre Dieu, ce sont des défauts de tempérament qui subsistent parfois malgré une réelle vertu. Nous supporterions peut-être aisément des pécheurs très éloignés de Dieu, mais naturellement aimables, tandis que des âmes avancées sont parfois pour nous très « exerçantes ». Il faut donc prendre la résolution de regarder les âmes à la lumière de la foi pour découvrir en elles ce qui plaît à Dieu, ce qu'il aime en elles et ce que nous devons y aimer.

Cette lumière supérieure produit la bienveillance, tandis que ce qui s'oppose le plus à cette vue bienveillante, c'est *le jugement téméraire.* C'est pourquoi Notre-Sei-

gneur, dans le sermon sur la Montagne, insiste tant sur ce point (Matth., VII, 1) : « Ne jugez point, afin que vous ne soyez point jugés. Car, selon ce que vous aurez jugé, on vous jugera, et de la même mesure dont vous aurez mesuré, on vous mesurera. Pourquoi regardes-tu la paille qui est dans l'œil de ton frère, et ne remarques-tu pas la poutre qui est dans le tien? Hypocrite, ôte d'abord la poutre de ton œil, et alors tu verras à ôter la paille de l'œil de ton frère. »

Il faut bien remarquer que le jugement téméraire n'est pas une simple impression défavorable, il est un jugement; il consiste à affirmer le mal sur un léger indice de celui-ci. On voit deux, et on affirme quatre, cela par orgueil. Si c'est pleinement délibéré et consenti en matière grave, c'est-à-dire en jugeant ainsi le prochain coupable d'un péché mortel, on commet soi-même une faute grave (1).

C'est pourquoi, dit saint Thomas, si nous ne pouvons éviter certains soupçons, prenons garde de ne pas porter sur de légers indices un jugement ferme et définitif (2).

Le jugement téméraire proprement dit est un manque à la justice, surtout lorsqu'il s'exprime extérieurement par des paroles ou par des actes (3). Le prochain en effet

(1) Il faut donc distinguer le jugement téméraire du doute, de la suspicion, de l'opinion téméraires relativement à la probité d'autrui, une opinion de ce genre est généralement une faute vénielle. Au contraire, S. Thomas, IIª IIªᵉ, q. 60, a. 3, dit du jugement téméraire : « Si sit de aliquo gravi, est peccatum mortale, in quantum non est sine contemptu proximi »; il est, en matière grave, une faute mortelle, car il y a là mépris du prochain. Aussi faut-il *interpréter les choses douteuses en meilleure part*, cf. IIª IIªᵉ, q 60, a. 4.

(2) Cependant, sans juger témérairement une personne qui est quelque peu suspecte, on peut prendre ses précautions pour éviter d'être trompé par elle au cas où elle aurait une mauvaise intention. Ainsi sans juger témérairement ses domestiques, un maître de maison tient certaines choses précieuses sous clef; et quelquefois il laisse à dessein quelque argent sur un meuble, pour voir si on le prendra.

(3) Cf. S. Thomas, IIª IIªᵉ, q. 60, a. 3.

a droit à sa réputation; après le droit qu'il a de faire son devoir, il a raison d'y tenir plus qu'au droit de propriété. Nous devons respecter ce droit d'autrui si nous voulons que le nôtre le soit.

De plus, assez souvent, le jugement téméraire est faux : comment voulons-nous juger fermement des intentions intérieures d'une personne dont nous ignorons les doutes, les erreurs, les difficultés, les tentations, les bons désirs, les repentirs ? Comment prétendre connaître mieux qu'elle ce qu'elle dit à Dieu dans la prière ? Comment juger juste, lorsqu'on n'a pas les pièces du procès ?

Et même si le jugement téméraire est vrai, il reste un manque à la justice, parce que, en le portant, on s'arroge une juridiction qu'on a pas. Dieu seul peut juger fermement des intentions secrètes des cœurs, de celles qui ne sont pas suffisamment manifestées. C'est pourquoi l'Église même n'en juge pas : « de internis non judicat ».

Mais le jugement téméraire est aussi un manque à la charité. Ce qui est pire aux yeux de Dieu, ce n'est pas que ce jugement précipité soit souvent faux et toujours injuste, mais qu'il procède de la malveillance, bien qu'il soit formulé souvent avec le masque de la bienveillance, qui n'est qu'une grimace de charité. Celui qui juge témérairement n'est pas seulement un juge qui s'arroge une juridiction qu'il n'a pas sur l'âme de ses frères, mais un juge vendu par son égoïsme et son orgueil, un juge parfois impitoyable, qui ne sait que condamner, et qui sans y pendre garde, prétend imposer des lois à l'Esprit-Saint, en n'admettant d'autre voie que la sienne. Au lieu de voir dans le prochain un fils de Dieu, appelé à la même béatitude que nous, un frère, il n'y voit qu'un étranger, peut-être un rival qu'il s'agit de supplanter et d'abaisser. Voilà ce qui éloigne beaucoup de la contemplation des choses divines, c'est un voile sur les yeux de l'esprit.

Si cela ne va pas si loin, il nous arrive de juger témé-

rairement de l'intérieur d'une âme pour jouir de notre propre clairvoyance et la montrer. Rappelons-nous que Dieu seul voit cette conscience à découvert.

Prenons garde, rappelons-nous avec quelle insistance Notre-Seigneur a dit : « ne jugez pas » ; à l'instant où nous jugeons témérairement, nous ne prévoyons pas que peu après peut-être nous allons tomber dans une faute plus grave que celle reprochée à autrui. Nous voyons la paille qu'il y a dans l'œil du prochain, sans voir la poutre qui est dans le nôtre.

Et si le mal est évident, Dieu demande-t-il de ne pas le voir? Non, mais il interdit de murmurer avec orgueil ; il nous commande parfois, au nom même de la charité, *la correction fraternelle*, accomplie avec bienveillance, humilité, douceur, discrétion, comme il est indiqué dans l'Évangile de saint Matthieu (1) et comme l'explique saint Thomas (2). Il faut voir si elle est possible, et s'il y a espoir d'amendement, ou s'il est nécessaire de recourir au supérieur pour l'avertir (3).

Enfin, comme le dit sainte Catherine de Sienne, lorsque le mal est évident, la perfection serait, loin de murmurer, d'avoir compassion du coupable et de nous charger, en partie du moins, de sa faute devant Dieu, à l'exemple de Notre-Seigneur, qui a pris sur lui toutes nos fautes sur la Croix. Ne nous a-t-il pas dit : « Aimez-vous les uns les autres comme je vous ai aimés » (Jean, XIII, 34).

Il faut donc réprimer le jugement téméraire pour nous habituer à voir le prochain à la lumière de la foi et décou-

(1) Matth., XVIII, 15 : « Si ton frère a péché contre toi, va et reprends-le entre toi et lui seul; s'il t'écoute, tu auras gagné ton frère. S'il ne t'écoute pas, prends avec toi encore une ou deux personnes, afin que toute cause se décide sur la parole de deux ou trois témoins. S'il ne les écoute pas, dis-le à l'Église. »

(2) IIª IIªᵉ, q. 33, a. 1 et 2. — (3) *Ibid.*

vrir en lui la vie de la grâce, ou tout au moins sa nature en tant qu'elle est une image de Dieu que la grâce doit ennoblir.

*
* *

Il ne suffit pas de voir le prochain avec un regard de bienveillance, il faut l'aimer effectivement. De quelle manière ? En supportant ses défauts, en rendant le bien pour le mal, en évitant la jalousie, en demandant l'union des cœurs.

On supporte les défauts d'autrui plus facilement si l'on remarque que souvent ce qui en lui nous impatiente, ce n'est pas une faute grave aux yeux de Dieu, mais ce sont des défauts de tempérament : nervosité ou, au contraire, apathie, c'est une certaine étroitesse de jugement, un manque d'à propos assez fréquent, une certaine manie de se mettre en avant et autres défauts de ce genre. Même si c'est grave, il ne faut pas aller jusqu'à s'irriter du mal permis par Dieu, il ne faudrait pas que notre zèle tournât à l'amertume ; et, en nous plaignant des autres, n'arrivons pas à nous persuader que nous avons réalisé l'idéal. Nous ferions ainsi, sans nous en douter, la prière du pharisien.

Pour supporter les défauts d'autrui, il faut se rappeler que Dieu ne permet le mal que pour un bien supérieur ; on a dit que le métier de Dieu consiste à tirer le bien du mal, tandis que nous, nous ne pouvons faire du bien qu'avec du bien. Le scandale du mal, produisant un zèle amer et indiscret, est ce qui a rendu stériles bien des réformes. Il faut dire la vérité avec mesure et bonté et non pas cracher la vérité avec mépris. Il faut aussi éviter l'indiscrétion, qui porte à parler sans raison suffisante des travers du prochain, ce qui est de la médisance et peut conduire à la calomnie.

*
* *

L'Évangile nous dit que non seulement il faut savoir supporter les défauts d'autrui, mais *rendre le bien pour le mal*, par la prière, l'édification, l'assistance mutuelle. On rapporte qu'un des moyens de s'attirer les bonnes grâces de sainte Thérèse était de lui faire de la peine. Elle pratiquait, en effet, le conseil de Notre-Seigneur : « Si l'on veut te prendre ta tunique, abandonne encore ton manteau. » Pourquoi? Parce qu'il ne s'agit pas tant de défendre tes droits temporels que de gagner l'âme de ton frère pour l'éternité, que de le conduire à la vraie vie qui ne finit pas. En particulier, la prière pour le prochain au moment où nous avons à souffrir de lui est particulièrement efficace, comme le fut celle de Jésus pour ses bourreaux et celle de saint Étienne, premier martyr, au moment où on le lapidait.

*
* *

Il faut encore éviter *la jalousie*, en se disant que nous devons jouir saintement des qualités naturelles et surnaturelles que le Seigneur a données aux autres et que nous ne trouvons pas en nous. Comme dit saint Paul (I Cor., XII, 16-21) : « Si le pied disait : puisque je ne suis pas main, je ne suis pas du corps, en serait-il moins du corps pour cela? Et si l'oreille disait : puisque je ne suis pas œil, je ne suis pas du corps, en serait-elle moins du corps pour cela? Si tout le corps était œil, où serait l'ouïe? S'il était tout entier ouïe, où serait l'odorat? Mais Dieu a placé chacun des membres dans le corps comme il l'a voulu. Si tous étaient un seul et même membre, où serait le corps? Il y a donc plusieurs membres et un seul corps. L'œil ne peut pas dire à la main : Je n'ai pas besoin de toi; ni la tête aux pieds : Je n'ai pas besoin de vous... Les membres doi-

vent s'aider mutuellement. Si un membre souffre, tous les membres souffrent avec lui; si un membre est honoré, tous les membres s'en réjouissent avec lui. Vous êtes le corps du Christ; et vous êtes ses membres chacun pour sa part. » La main bénéficie de ce que l'œil voit, de même nous bénéficions des mérites des autres; nous devons donc jouir des qualités d'autrui, au lieu de nous laisser aller à la jalousie. Il faut particulièrement exercer la charité avec les inférieurs qui sont plus faibles, et envers les supérieurs qui ont plus à porter; il ne faut pas souligner leurs défauts, nous ferions peut-être moins bien qu'eux à leur place, mais il faut les aider le plus possible, de façon discrète, pour ainsi dire inaperçue.

***

Enfin il faut demander *l'union des esprits et des cœurs*. Notre-Seigneur, priant pour ses disciples, disait : « La lumière que vous m'avez donnée, Père, je la leur ai donnée, pour qu'ils soient un, comme nous-mêmes nous sommes un » (Jean, XVII, 22). Dans l'Église primitive, disent les Actes, IV, 32, « la multitude des fidèles n'avait qu'un cœur et qu'une âme; nul n'appelait sien ce qu'il possédait, mais tout était commun entre eux ». En se propageant dans le monde, l'Église n'a pu conserver parmi ses membres une si grande intimité, mais les communautés religieuses et les fraternités chrétiennes doivent rappeler l'union des cœurs de l'Église naissante. Là où tout l'extérieur est commun, et où les prières sont communes, il faut que cette union intérieure existe, autrement l'extérieur et les prières communes seraient un mensonge à Dieu, aux hommes et à nous-mêmes.

Cette union des cœurs contribue à donner à l'Église l'éclat de la note de sainteté, qui suppose l'unité de foi, du culte, de hiérarchie, d'espérance, de charité.

Cette charité rayonnante qui réunit les divers membres du Corps mystique du Sauveur, malgré la diversité des âges, des pays, des tempéraments et des caractères, est un signe que le Verbe s'est fait chair, qu'il est venu parmi nous, pour nous unir et nous vivifier. C'est ce que lui-même a dit dans l'oraison sacerdotale : « La lumière que vous m'avez donnée, je la leur ai donnée pour qu'ils soient un comme nous sommes un..., et que le monde reconnaisse que vous m'avez envoyé, et que vous les avez aimés, comme vous m'avez aimé. » (Jean, XVII, 22.)

CHAPITRE XXI

Le zèle de la gloire de Dieu et du salut des âmes

« *Ignem veni mittere in terram et quid volo, nisi ut accendatur.*

« Je suis venu porter le feu de la charité sur la terre, et que désiré-je, sinon le voir se répandre partout? »

(Luc, xii, 49.)

Pour montrer ce que doit être normalement la charité, dans la voie illuminative des progressants, il faut parler du zèle que tout chrétien, surtout le prêtre et le religieux, doivent avoir pour la gloire de Dieu et le salut des âmes. Si ce zèle manque, ou n'existe pas au degré où manifestement il devrait exister, c'est un *signe* de plus et parfois trop frappant de ce que devrait être normalement notre amour de Dieu et des âmes, de ce que devrait être aussi en nous la connaissance vive, profonde, rayonnante des choses de Dieu. Ceux qui doivent nourrir spirituellement les autres ont eux-mêmes besoin d'une nourriture quotidienne très substantielle, celle qui se trouve tous les jours dans la participation intime au sacrifice de la messe, dans la communion et dans l'oraison.

Nous avons vu que l'amour du prochain n'est autre que

l'*extension* ou le rayonnement de l'amour que nous devons avoir pour Dieu : il doit s'étendre aux enfants de Dieu. C'est un seul et même amour surnaturel théologal ; il est essentiellement divin, comme la grâce, participation de la vie intime de Dieu. Cet amour, dans une âme chrétienne, fervente, doit devenir si ardent qu'il mérite le nom de zèle. Surtout pour une âme consacrée à Dieu, c'est un devoir d'avoir le zèle de sa gloire et du salut du prochain. C'est au fond un seul et même zèle, l'ardeur d'un seul et même amour, qui doit subsister, sans être toujours senti, au milieu des aridités et des épreuves de toutes sortes, comme dans le cœur d'un bon soldat subsiste l'amour ardent de la patrie aux heures les plus pénibles, où il ne peut que patienter et endurer.

Le zèle, c'est l'ardeur de l'amour, mais d'un amour spirituel de volonté, qui est parfois d'autant plus généreux et méritoire qu'il est moins senti (1).

Il convient de voir quels sont les motifs de ce zèle, quelles doivent être ses qualités, quels sont les moyens de l'exercer.

Les motifs de ce zèle

Le premier motif du zèle pour tout chrétien, c'est que *Dieu mérite d'être aimé par-dessus tout* ; c'est même là l'objet non pas d'un conseil, mais du précepte suprême,

(1) Cf. S. Thomas, Iª IIªᵉ, q. 28, a. 4 : « *Zelus*, quocumque modo sumatur, *ex intensione amoris provenit... In amore concupiscentiae*, qui intense aliquid concupiscit, movetur contra omne illud quod repugnat consecutioni vel fruitioni quietae ejus quod amatur... *Amor autem amicitiae* quaerit bonum amici : unde quando est intensus, facit hominem moveri contra omne illud, quod repugnat bono amici... Et per hunc etiam modum aliquis dicitur *zelare pro Deo*, quando ea quae sunt contra honorem vel voluntatem Dei, repellere secundum posse conatur, secundum illud, III Reg., XIX, 10 : *Zelatus sum pro Domino exercitum.* » Et Ps. LXVIII, 10 : « *Zelus domus tuae comedit me.* » Cf. IIª IIªᵉ, q. 36, a. 2.

qui n'a pas de limites; il nous fait un devoir de grandir toujours ici-bas dans la charité, « d'aimer Dieu de tout notre cœur, de toute notre âme, de toutes nos forces, de tout notre esprit » (Luc, x, 27). Le précepte suprême était déjà formulé de la même manière dans l'Ancien Testament (Deutéronome, vi, 5). Et l'on sait ce que fut, pour y répondre, le zèle des prophètes, qui avaient mission de rappeler constamment au peuple de Dieu ses grands devoirs. Le Psalmiste dit au Seigneur : « Le zèle de ta maison me dévore, les outrages de ceux qui t'insultent retombent sur moi » (Ps. lxviii, 10). « Mon zèle me consume, parce que mes adversaires oublient tes paroles... je suis petit et méprisé, mais je n'oublie pas tes commandements » (Ps. cxviii, 139). Élie arrivé sur le mont Horeb, et interrogé par Dieu sur ce qu'il fait, répond : « J'ai été plein de zèle pour le Seigneur, Dieu des armées; car les enfants d'Israël ont abandonné votre alliance, renversé vos autels et tué par l'épée vos prophètes; je suis resté seul, et ils cherchent à m'ôter la vie (1). » C'est alors que le Seigneur annonça à Élie qu'il allait passer devant lui, et, après un vent violent et un tremblement de terre accompagné d'éclairs, il y eut « le murmure d'une brise légère », symbole de la douceur divine, puis le Seigneur donna ses ordres à son prophète, et lui fit connaître qu'Élisée était appelé à lui succéder.

De même on lit au livre I des Macchabées que le prêtre Mathathias commençant la guerre sainte dit : « Notre père Phinées, parce qu'il brûla de zèle pour la cause de Dieu, reçut l'assurance d'un sacerdoce perpétuel... Élie, parce qu'il brûla de zèle pour la loi a été élevé au ciel... Daniel, par son innocence, fut délivré de la gueule des lions... Vous donc, mes fils, soyez forts et vaillants à défendre la loi, car par elle vous serez glorifiés (2). »

(1) III l. des Rois, xix, 10. — (2) I Macch., ii, 54-64.

C'est ce zèle qui porte Jésus à chasser les vendeurs du Temple, à renverser leurs tables en disant : « Il est écrit : Ma maison sera appelée une maison de prière et vous en faites une caverne de voleurs (1). » C'est ce zèle qui se trouve chez les Apôtres, surtout après la Pentecôte, et qui les conduisit tous jusqu'au martyre. Il existe toujours dans l'Église partout où le témoignage du sang est donné et dans nombre de vies consacrées au service de Dieu jusqu'à l'immolation. Le premier motif du zèle est donc que Dieu mérite d'être aimé par-dessus tout et sans mesure.

*
* *

Le second motif de notre zèle, c'est que nous devons *imiter Notre-Seigneur Jésus-Christ*. La vertu dominante du Sauveur, c'est le zèle, l'ardeur de la charité. « Je suis venu, dit-il, apporter le feu (de la charité) sur la terre, et que désiré-je, sinon le voir se répandre partout ? (2) » Comme l'écrit saint Paul : « Le Christ dit en entrant dans le monde : Vous n'avez pas voulu des sacrifices (de l'ancienne loi)..., mais vous m'avez formé un corps... Me voici, je viens, ô Dieu, pour faire votre volonté (3). » Toute sa vie, Notre-Seigneur s'est offert ; à douze ans il annonce qu'il est venu « pour les affaires de son Père (4) ». Il s'offre à tous les instants de sa vie cachée, en nous montrant dans quelle humilité et quelle abnégation doivent se préparer les œuvres vraiment divines. Dès le début de sa vie publique, il voit l'indifférence des Juifs de Nazareth, qui l'appellent le fils du charpentier, et la haine des pharisiens qui va grandir jusqu'à demander sa mort sur la croix. Le Verbe de Dieu vient parmi les siens pour les sauver, et beaucoup des siens ne veulent pas le

(1) Matth., XXI, 13. — (2) Luc, XII, 49. — (3) Hebr., X, 5-7. — (4) Luc, II, 49.

recevoir, ils ne veulent pas se laisser sauver. L'obstacle vient du côté d'où il devrait le moins venir, des prêtres de l'ancienne loi, prélude de la loi nouvelle (1). La souffrance qu'en éprouva le Sauveur était profonde comme son amour des âmes : souffrance de la charité ardente et débordante, qui veut se donner et qui ne trouve souvent qu'indifférence, inertie, incompréhension, malveillance, haineuse opposition.

Cette soif ardente de la gloire de Dieu et du salut des âmes a été la grande cause de la douleur qu'éprouva le Sauveur à la vue des péchés des hommes; telle fut aussi la cause de la souffrance de Marie au pied de la croix.

Ce désir ardent du salut des âmes, Jésus le ressentit toute sa vie, il porta constamment cette croix du désir, et il aspirait fortement à réaliser sa mission rédemptrice en mourant pour nous sur la croix. C'est pourquoi il dit à la Cène, la veille de sa mort : « J'ai désiré d'un grand désir manger cette Pâque avec vous avant de souffrir (2) »; et c'est à ce moment, que, instituant l'Eucharistie, il dit : « Ceci est mon Corps, qui est donné pour vous... Cette coupe est la nouvelle alliance en mon Sang, qui est versé pour vous (3). »

Jésus désira d'un grand désir l'accomplissement de sa mission par le sacrifice parfait de lui-même, par le don de soi le plus complet.

(1) Il en est souvent ainsi; lorsqu'une âme doit grandement glorifier Dieu, il n'est pas rare que les obstacles lui viennent de ceux qui auraient dû l'aider. C'est ce que dit, dans l'Ancien Testament, l'histoire de Joseph vendu par ses frères. Notre-Seigneur disait aussi : « Un prophète n'est sans honneur que dans sa patrie et dans sa maison », et il ne fit pas beaucoup de miracles à Nazareth, à cause de l'incrédulité qu'il y trouva (Matth., XIII, 57). Il dit aussi : « On aura pour ennemis les gens de sa propre maison » (Matth., X, 36); ce qui se vérifia assez souvent pendant les trois siècles de persécution de l'Église naissante.

(2) Luc, XXII, 15.

(3) Luc, XXII, 19-20.

Or la souffrance qui accompagnait ce désir ardent a cessé avec sa mort sur la croix, mais ce désir, cette soif de notre salut dure toujours. « Le Christ toujours vivant ne cesse d'intercéder pour nous (1) », surtout au sacrifice de la messe qui continue sacramentellement celui du Calvaire. Notre-Seigneur continue dans l'Eucharistie de faire entendre ses appels et de se donner aux âmes, jusqu'à celles des prisonniers et des criminels repentants qui vont monter sur l'échafaud.

Cette faim et cette soif du salut des pécheurs qui existent toujours en la sainte âme du Christ portaient sainte Catherine de Sienne à écrire à un de ses fils spirituels : « Je voudrais vous voir tant souffrir de la faim du salut des âmes que vous puissiez en mourir comme le Christ Jésus, qu'au moins vous en mouriez au monde et à vous-même. » C'est à chaque page des lettres de cette grande sainte qu'on trouve de ces accents.

*
* *

Un troisième motif de notre zèle, c'est précisément *le prix des âmes* immortelles rachetées par le sang du Christ. Chacune d'elle vaut plus que tout l'univers physique, et chacune est appelée à recevoir le bienfait de la rédemption et la vie éternelle. Il faut se rappeler le zèle des Apôtres qui « se réjouissaient d'avoir été jugés dignes de souffrir des opprobres pour le nom de Jésus (2) », et qui pouvaient dire aux fidèles, comme saint Paul : « Je me dépenserai tout entier pour vos âmes, dussé-je, en vous aimant davantage, être moins aimé de vous (3). » Ce zèle portait le même saint Paul à écrire : « Nous sommes meurtris de coups, n'avons ni feu ni lieu...; maudits, nous bénissons; persécutés, nous le supportons; calom-

(1) Hébr., VII, 25. — (2) Act., V, 41. — (3) II Cor., XII, 15.

niés, nous supplions (1). » Leur zèle les conduisit jusqu'au martyre, et après eux il en fut de même pendant trois siècles pour nombre d'évêques, de prêtres et de fidèles de tout rang et de tout âge. Les martyrs, dont l'héroïsme suscitait de nombreuses conversions, ont eu le zèle de la gloire de Dieu et du salut des âmes à un degré si éminent qu'il est devenu une preuve indéniable de la sainteté de l'Église. Si l'on aime sa patrie en danger jusqu'à se sacrifier pour elle, à combien plus forte raison faut-il aimer l'Église, qui nous conduit vers la Patrie éternelle, où tous les justes de tous les peuples doivent se retrouver.

*
* *

Enfin un quatrième motif de notre zèle, c'est l'autre zèle avec lequel les ennemis de l'Église travaillent aux œuvres de désordre, de corruption et de mort. Ce qui doit nous tirer de notre somnolence, c'est la guerre impie, odieuse, satanique faite à Notre-Seigneur et à notre Mère la sainte Église; guerre qui dépasse toutes les autres, guerre de l'esprit, qui se livre au plus intime des cœurs, jusque dans l'âme des petits enfants, qu'on veut arracher à Notre-Seigneur pour en faire des impies et des « sans Dieu ». Cette guerre est indiciblement perverse comme les péchés de l'esprit, elle est lourde de responsabilités écrasantes. L'Église voit les conséquences formidables de cette lutte sur ceux qui s'y acharnent; elle continue à prier pour eux, pour que Dieu les guérisse de leur aveuglement et les arrête sur le chemin de la damnation, où ils entraînent tant d'autres avec eux.

Tels sont les principaux motifs de notre zèle : Dieu à glorifier, Notre-Seigneur à imiter, les âmes à sauver, celles du purgatoire à soulager.

(1) I Cor., IV, 12.

Quelles doivent être les qualités de notre zèle?

Le zèle, par définition, doit être ardent, puisqu'il est l'ardeur de l'amour; mais il s'agit ici d'ardeur spirituelle, qui dure, et non pas de fougue, d'enthousiasme sensible de tempérament, d'activité naturelle empressée à s'extérioriser par satisfaction personnelle et par la recherche de soi qui fatigue les autres. Le zèle, sans rien perdre de son ardeur spirituelle, et pour la conserver longtemps, doit être pur de toute recherche trop humaine. Pour cela il doit être éclairé, patient et doux, désintéressé.

Il doit d'abord être *éclairé* par la lumière de la foi, par celle de l'obéissance et de la prudence chrétienne, aussi par les dons de sagesse et de conseil. La lumière de la raison naturelle ne suffit pas, car il s'agit de faire, non pas seulement une œuvre humaine, mais une œuvre divine, travailler au salut et à la sanctification des âmes, par les moyens indiqués par Notre-Seigneur. Le zèle qu'anime seulement l'esprit naturel, au lieu de convertir les âmes à Dieu, se laisse peu à peu convertir par le monde, il se laisse séduire par de grands mots vides de sens; il rêve par exemple d'une cité future, en perdant de vue la fin surnaturelle de la vraie cité de Dieu dont parlait saint Augustin. Ce zèle, qui est celui des agités, des brouillons, des ambitieux, est impulsif, inopportun, intempestif, comme celui de la mouche du coche, et il oublie les moyens surnaturels indispensables, ceux rappelés par Marie immaculée à Lourdes : la prière et la pénitence.

Surtout dans les circonstances difficiles, le zèle doit demander au Saint-Esprit la lumière du don de conseil, non qu'il doive se proposer de faire des choses extraordinaires, mais d'accomplir le mieux possible les choses ordinaires fixées par la sagesse de l'Église et l'obéissance : bien dire la messe ou s'y unir intimement, être fidèle à

la prière sous ses différentes formes, et aux devoirs d'état. Quelquefois l'obéissance héroïque peut être demandée, et si alors elle manquait, les plus grandes qualités d'esprit et de cœur ne suffiraient pas à suppléer à son absence. Des serviteurs de Dieu, qui étaient manifestement appelés à la sainteté, semblent n'y être pas parvenus parce que cette vertu héroïque leur a manqué.

*
* *

Le zèle doit être, non seulement éclairé, mais encore *patient et doux*. Tout en conservant son ardeur, et même pour la conserver, il doit éviter de s'irriter inutilement contre le mal en se répandant en indignations vaines et en sermonant à tort et à travers. L'Évangile nous montre qu'au service de Notre-Seigneur, les *Boanergès* ou fils du tonnerre (1), comme l'étaient Jacques et Jean, deviennent des doux. Le zèle doit savoir tolérer certains maux pour en éviter de plus grands et ne pas tourner lui-même à l'amertume. Il ne faut pas écarter comme mauvais ce qui est seulement moins bon ; il ne faut pas « éteindre la mèche qui fume encore, ni briser le roseau à demi rompu ». Il faut constamment se rappeler que la Providence permet le mal en vue d'un bien supérieur, que souvent nous ne voyons pas encore, mais qui éclatera au dernier jour sous la lumière de l'éternité.

Pour être patient et doux, le zèle doit être *désintéressé*, et cela de deux façons : en évitant de s'approprier ce qui n'appartient qu'à Dieu et ce qui revient aux autres. Il y a des personnes qui ont du zèle pour les œuvres de Dieu, mais elles considèrent beaucoup trop ces œuvres comme les leurs, avec une recherche de soi qui reste inconsciente. Elles ressemblent, dit Tauler, à certains chiens de chasse

(1) Marc, III, 17.

très ardents à courir après le lièvre, mais qui le mangent après l'avoir pris, au lieu de l'apporter à leur maître; alors celui-ci les fouaille d'importance. Ainsi ces personnes arrêtent à elles les âmes qu'elles devraient gagner à Notre-Seigneur, et il arrive que le bon Dieu les punit sévèrement pour leur apprendre à s'effacer, pour agir lui-même en elles et par elles. Quand elles seront moins sûres d'elles-mêmes, moins persuadées de leur importance, et quelque peu brisées ou du moins assouplies, le Seigneur se servira d'elles comme d'instruments dociles; elles s'oublieront alors complètement entre les mains du Sauveur, qui seul sait ce qu'il faut pour régénérer les âmes.

Ne nous approprions pas non plus ce qui revient aux autres. Souvent nous voulons faire le bien, mais nous désirons trop qu'il soit fait par nous et à notre manière. Nous ne devons pas vouloir tout faire, ni empêcher les autres de travailler et de mieux réussir que nous. Ne soyons pas jaloux de leurs succès. Surtout n'allons pas nous occuper de diriger des âmes qui ne nous sont pas confiées; prenons garde de ne pas les soustraire à une influence salutaire, le Seigneur pourrait nous en demander compte sévèrement. C'est pour Lui que nous devons travailler et non pas pour nous. C'est ce qu'il voulut faire comprendre aux apôtres, un jour qu'ils avaient discuté entre eux *qui était le plus grand*. Il leur demanda alors: « De quoi parliez-vous en chemin ? » Mais ils n'osèrent pas répondre, et c'est alors que, « faisant venir un petit enfant, et le plaçant au milieu d'eux, Jésus leur dit : « Je vous le dis, en vérité, si vous ne vous convertissez pas, et ne devenez pas comme les petits enfants, vous n'entrerez pas dans le royaume des cieux (1). » Il voulait leur

(1) Marc, IX, 32, et Matth., XVIII, 3.

faire entendre que leur zèle devait être humble et désintéressé.

Il voulut en convaincre particulièrement les fils de Zébédée, Jacques et Jean, lorsque leur mère vint demander pour eux les deux premières places dans le royaume des cieux. Jésus leur dit : « Vous ne savez pas ce que vous demandez. Pouvez-vous boire le calice que je dois boire ? — Nous le pouvons, lui dirent-ils. » Il leur répondit : « Vous boirez en effet mon calice ; quant à être assis à ma droite ou à ma gauche, ce n'est pas à moi de l'accorder, si ce n'est à ceux à qui mon Père l'a préparé... Quiconque veut être grand parmi vous, qu'il se fasse votre serviteur... C'est ainsi que le Fils de l'homme est venu, non pour être servi, mais pour servir et donner sa vie pour la rédemption d'un grand nombre » (1). C'est ainsi que Notre-Seigneur apprit aux fils de Zébédée à dominer leur ardeur naturelle par l'humilité et la douceur, pour la transformer en un zèle surnaturel très pur et très fécond. De même il nous guérit parfois par des échecs et des épreuves de notre amour-propre et de notre orgueil; il nous corrige ainsi jusqu'à ce que nous ne voulions plus faire *notre* œuvre, et, après avoir permis que nous soyons en quelque sorte brisés par les événements en la partie inférieure de nous-mêmes, lorsque l'égoïsme est vaincu, il se sert de nous pour son œuvre à lui, celle du salut des âmes. Alors le zèle, tout en conservant son ardeur spirituelle, est calme, humble et doux, comme celui de Marie et des saints, et rien ne peut plus l'abattre : « Si Dieu est avec nous, qui sera contre nous ? »

Ce zèle de la gloire de Dieu et du salut des âmes doit s'exercer par l'apostolat, sous diverses formes : *l'apostolat par l'enseignement de la doctrine chrétienne* et par les différentes œuvres de miséricorde spirituelle et corpo-

(1) Matth., xx, 22.

relle; *l'apostolat par la prière*, qui attire la grâce divine pour féconder le labeur de tous ceux qui travaillent dans la vigne du Seigneur; cet apostolat caché, lorsqu'il est profond, est l'âme de l'apostolat extérieur. Enfin il doit y avoir aussi *l'apostolat par la souffrance réparatrice*; caché lui aussi comme le précédent, il continue en quelque sorte dans le corps mystique du Christ les souffrances de Jésus pendant la Passion et sur la Croix, pour la régénération des âmes. Lorsque, dans le corps mystique du Sauveur, un membre souffre volontairement par amour, tel autre membre malade se guérit, comme en notre corps humain des pointes de feu qui font bien souffrir soulagent des organes malades, qui reprennent peu à peu leurs fonctions. Lorsqu'un serviteur ou une servante de Dieu immolent leur corps et leur cœur, le Seigneur épargne le corps d'un malheureux à bout de forces, ou guérit un cœur malade, qui n'avait pas le courage de briser ses chaînes. Lorsque dans le corps mystique une âme généreuse sacrifie sa volonté propre, le Seigneur ressuscite ailleurs une volonté morte, il lui accorde une grande grâce de conversion.

Telles sont les qualités du zèle, qui est l'ardeur de la charité, ardeur éclairée, patiente, douce, désintéressée, vraiment féconde, pour glorifier Dieu, imiter Notre-Seigneur, arracher les âmes au mal et les sauver.

Or il est clair que ce zèle doit exister, que trop souvent il fait défaut, et qu'il est dans la voie normale de la sainteté. Mais pour subsister, il doit être entretenu par une prière profonde, par une oraison en quelque sorte continuelle, qui soit comme une conversation presque ininterrompue de l'âme avec Dieu, dans une parfaite docilité. C'est de cette docilité et de cette oraison des progressants que nous devrons parler maintenant; c'est elle qui a donné son nom à la voie illuminative où l'âme est pénétrée de plus en plus de la lumière de Dieu.

Les sources du progrès spirituel et de l'intimité divine

Ce que nous venons de dire du progrès des vertus morales et des vertus théologales nous conduit à parler des sources de ce progrès spirituel et de l'intimité divine. Nous le ferons en traitant de la docilité au Saint-Esprit, du discernement des esprits, de ce que doit être pour les progressants le sacrifice de la messe, la sainte communion, la dévotion à Marie; et nous achèverons cette IIIe partie en examinant les questions relatives au passage de l'oraison acquise à l'oraison infuse initiale, à la nature de la contemplation infuse et à son progrès.

CHAPITRE XXII

La docilité au Saint-Esprit

Après avoir parlé du progrès des vertus théologales dans la voie illuminative, il faut traiter de la docilité au Saint-Esprit qui est, par ses sept dons, l'inspirateur de toute notre vie pour la contemplation et pour l'action.

Nous avons exposé plus haut (1) ce que sont les dons du Saint-Esprit, suivant la doctrine de saint Thomas (2), qui voit en eux *des habitudes infuses permanentes*, (*habitus infusi*), qui se trouvent en toute âme juste, pour qu'elle *reçoive promptement et docilement les inspirations du Saint-Esprit*. Les dons, disent les Pères, sont dans l'âme juste comme les voiles sur la barque; la barque peut avancer à force de rames, ce qui est pénible et lent, c'est le symbole du travail des vertus; elle peut aussi avancer parce qu'un vent favorable gonfle ses voiles; celles-ci la disposent à recevoir comme il faut l'impulsion du vent. Cette analogie a été indiquée d'une certaine manière par Notre-Seigneur lui-même lorsqu'il dit : « Le vent souffle où il veut et tu entends sa voix, mais tu ne sais d'où il vient, ni où il va; ainsi en est-il de quiconque est né de l'Esprit (3). »

(1) Ire Partie, ch. III, article 4. — (2) Ia IIae, q. 68, a. 1 et 2. — (3) Jean III, 6.

Les dons du Saint-Esprit ont été comparés aussi aux diverses cordes d'une harpe qui, sous la main d'un artiste, rendent des sons harmonieux. On a comparé enfin leurs inspirations aux sept flammes du chandelier à sept branches en usage dans la Synagogue.

Ces dons énumérés par Isaïe, XI, 2, et appelés par lui : « esprit de sagesse et d'intelligence, esprit de conseil et de force, esprit de science et de crainte », sont accordés à tous les justes, de fait que le Saint-Esprit est donné à tous, selon cette parole de saint Paul (Rom., V, 5) : « L'amour de Dieu est répandu dans nos cœurs par l'Esprit-Saint qui nous a été donné. » Les dons du Saint-Esprit sont par suite *connexes avec la charité* (1), et dès lors *ils grandissent avec elle*. Ils sont comme les ailes d'un oiseau qui grandiraient ensemble, ou comme les voiles d'un navire qui se déploieraient de plus en plus. Au contraire, par les péchés véniels réitérés, les dons du Saint-Esprit sont comme liés; ces péchés véniels habituels sont comme des plis dans l'âme, qui l'inclinent à juger de façon inférieure avec un certain aveuglement de l'esprit, qui est à l'antipode de la contemplation infuse (2). Nous parlerons d'abord des inspirations du Saint-Esprit, de la gradation ascendante des dons, puis des conditions requises pour être docile à l'Esprit-Saint.

Les inspirations du Saint-Esprit

L'inspiration spéciale à laquelle les dons nous rendent dociles est, nous l'avons expliqué plus haut (3), assez

(1) Cf. S. THOMAS, Iª IIªᵉ, q. 68, a. 5.
(2) Cf. LOUIS LALLEMANT, S. J., *La Doctrine Spirituelle*, IVᵉ Principe, art. 3
(3) Iʳᵉ p., ch. III, a. 5 : la grâce actuelle, ses diverses formes, la fidélité qu'elle demande.

différente de la grâce actuelle commune qui nous porte à l'exercice des vertus. Sous la grâce actuelle commune, nous délibérons de façon discursive ou raisonnée, par exemple pour aller à la messe ou dire le rosaire à l'heure habituelle. Dans ce cas, *nous nous portons nous-mêmes*, par une délibération plus ou moins explicite, à cet acte de la vertu de religion. Au contraire, sous une inspiration spéciale du Saint-Esprit, *nous sommes portés*, par exemple au cours d'une étude, à prier pour obtenir la lumière; il n'y a pas ici de délibération discursive, l'acte du don de piété n'est *pas délibéré*, mais sous l'inspiration spéciale il reste *libre*, et le don de piété nous dispose précisément à recevoir docilement et donc librement et avec mérite cette inspiration. Saint Thomas distingue fort bien la grâce actuelle commune et l'inspiration spéciale lorsqu'il montre la différence qui existe entre *la grâce coopérante*, sous laquelle nous nous portons à agir en vertu d'un acte antérieur, et *la grâce opérante*, par laquelle nous sommes portés à agir en consentant librement à recevoir l'impulsion du Saint-Esprit (1).

Dans le premier cas, nous sommes plus actifs que passifs, dans le second nous sommes plus passifs qu'actifs, car c'est davantage le Saint-Esprit qui agit en nous (2).

Il arrive du reste que sous cette inspiration spéciale les dons s'exercent en même temps que se fait le travail des vertus. Ainsi pendant que la barque avance à force de rames, il peut y avoir une légère brise qui facilite le tra-

(1) Cf. S. Thomas, Ia IIae, q. 111, a. 2

(2) La docilité au Saint-Esprit est analogue à celle du parfait obéissant à l'égard de son supérieur. Celui qui obéit n'a pas délibéré pour déterminer ce qu'il convient de faire, mais il accepte promptement et librement de façon méritoire l'ordre donné. Son supérieur agit par lui; lui-même a le mérite de l'obéissance, ce qui peut décupler ses forces; car il ne saurait se tromper en obéissant, et Dieu ne lui refusera pas la grâce nécessaire à l'accomplissement de l'ordre reçu et accepté.

vail des rameurs. De même, les inspirations des dons peuvent nous rappeler bien des choses de l'Évangile au moment où notre raison délibère sur un parti à prendre. Inversement, notre prudence se reconnaît parfois impuissante à trouver la solution d'un cas de conscience difficile, et elle nous porte alors à demander la lumière au Saint-Esprit, dont l'inspiration spéciale nous fait voir et accomplir ce qui convient. Nons devons lui être de plus en plus dociles.

La gradation ascendante des dons

Ces inspirations du Saint-Esprit sont très variées, comme le montre l'énumération des dons en Isaïe, XI, 2, et leur subordination en partant de celui de crainte, le moins élevé, jusqu'à celui de sagesse, qui dirige d'en haut tous les autres (1).

(1) On lit dans Isaïe, XI, 2, au sujet du Messie : « *Sur lui reposera l'Esprit de Yahveh, esprit de sagesse et d'intelligence, esprit de conseil et de force, esprit de science et de crainte de Yahveh. Il mettra ses délices dans la crainte de Yahveh.* » A la fin du verset 2, au lieu « de crainte de Yahveh » les LXX et la Vulgate mettent *piété,* qui offre à peu près le même sens, surtout dans l'Ancien Testament, où la crainte du Seigneur a une grande place.

Voir sur cette gradation des dons, S. THOMAS, Iª IIªᵉ, q. 68, a. 7. — Voir aussi S. AUGUSTIN, l. I, *de Sermone Domini in monte,* ch. IV, et S. FRANÇOIS DE SALES, *IIᵉ Sermon pour le jour de la Pentecôte.*

S. Thomas, *loc. cit.*, au sujet de cette gradation ascendante, remarque que les dons de contemplation, qui dirigent les autres, leur sont supérieurs; mais que, selon l'énumération classique qui provient du texte d'Isaïe, XI, 2, les dons de force et de conseil sont supérieurs à ceux de science et de piété, car la force et le conseil sont donnés pour les choses difficiles, tandis que la science et la piété sont pour les choses communes. Dans Isaïe, XI, 2, les dons sont énumérés selon une gradation descendante qui nous rappelle celle des demandes du *Pater,* tandis que dans le sermon sur la Montagne (Matth., V), les béatitudes qui leurs correspondent sont énumérées selon une gradation ascendante.

Cette gradation donnée par Isaïe, expliquée par saint Augustin, par saint Thomas, plus tard par saint François de Sales, est comme un ancien chant plein de très belles modulations, un des leitmotivs de la théologie traditionnelle.

Il y a là comme une gamme spirituelle analogue à celle des sept notes principales de la musique.

Le don de crainte est la première manifestation de l'influence du Saint-Esprit dans une âme qui quitte le péché et se convertit ou se retourne vers Dieu. Il supplée à l'imperfection des vertus de tempérance, de chasteté ; il nous aide à lutter contre l'entraînement des plaisirs défendus et contre les entraînements du cœur (1).

Cette sainte crainte de Dieu est l'inverse de la crainte mondaine appelée souvent respect humain. Elle est très supérieure aussi à la crainte servile qui, bien qu'elle ait pour le pécheur un effet salutaire, n'a pas la dignité d'un don du Saint-Esprit. La crainte servile est celle qui redoute les châtiments de Dieu, et elle diminue avec la charité qui nous fait considérer Dieu plutôt comme un Père très aimant que comme un juge redoutable.

La crainte filiale ou don de crainte redoute surtout le péché, plus que les châtiments qui lui sont dus. Elle nous fait trembler d'un saint respect devant la majesté de Dieu. Certains jours, l'âme éprouve cette sainte crainte d'offenser Dieu, et elle l'éprouve parfois de façon si vive qu'aucune méditation, aucune lecture ne pourrait produire en elle pareil sentiment. C'est le Saint-Esprit qui la touche. Cette sainte crainte du péché est « le commencement de *la sagesse* » (Ps. cx, 10), car elle nous porte à nous soumettre en tout à la loi divine, ce qui est la sagesse même. Cette crainte filiale augmente avec la cha-

(1) Cf. S. Thomas, IIª IIªᵉ, q. 19.

rité, comme l'horreur du péché; au ciel, chez les saints, s'il n'y a plus la crainte d'offenser Dieu, il y a encore une crainte révérentielle, qui fait trembler les anges eux-mêmes devant l'infinie majesté de Dieu, « tremunt potestates », comme il est dit dans la Préface de la messe. Ce sentiment fut même en l'âme de Jésus et y demeure (1).

Cette crainte du péché, qui a inspiré les grandes mortifications des saints, correspond à la béatitude des pauvres : bienheureux ceux qui par crainte du Seigneur détachent leur cœur des plaisirs du monde, des honneurs; ils sont surnaturellement riches ces pauvres, le royaume des cieux est à eux.

∴

La crainte a quelque chose de négatif, elle nous fait fuir le péché, il faut dans l'âme quelque chose de plus filial à l'égard de Dieu. *Le don de piété* nous inspire précisément une affection toute filiale pour notre Père du ciel, pour Jésus notre Sauveur, pour notre Mère, la Sainte Vierge, pour nos saints protecteurs (2). Ce don supplée à l'imperfection de la vertu de religion, qui rend à Dieu le culte qui lui est dû, à la manière discursive de l'humaine raison éclairée par la foi. Il n'y a pas d'élan spirituel et de ferveur durable sans ce don de piété, qui nous empêche de nous attarder aux consolations sensibles dans l'oraison et nous fait tirer profit des sécheresses, des aridités, qui ont pour but de nous rendre plus désintéressés et plus spirituels. Saint Paul écrit aux Romains, VIII, 15-26 : « Nous avons reçu l'Esprit d'adoption, en qui nous crions : *Abba! Pater!*... L'Esprit-Saint vient à notre aide, car nous ne savons ce que nous devons demander dans

(1) Cf. S. THOMAS, IIIa, q. 7, a. 6. — (2) IIa IIae, q. 121.

nos prières. Mais l'Esprit-Saint lui-même prie pour nous par d'ineffables gémissements. » Ce don nous fait trouver une saveur surnaturelle jusque dans nos peines intérieures; il est particulièrement manifeste dans l'oraison de quiétude, où la volonté est captivée par l'attrait de Dieu, bien que souvent l'intelligence ait à y lutter contre les distractions. Ce don nous donne par sa suavité de ressembler au Christ doux et humble de cœur; il a pour fruit, selon saint Augustin, la béatitude des doux, qui posséderont la terre du ciel. Saint Bernard et saint François de Sales ont excellé dans ce don de piété.

*
* *

Mais pour avoir une solide piété qui évite l'illusion et domine l'imagination et le sentimentalisme, il faut que le Saint-Esprit nous accorde un don supérieur, celui de science.

Le don de science nous rend docile à des inspirations supérieures à la science humaine et même à la théologie raisonnée. Il s'agit ici d'un tact surnaturel, qui nous fait *juger sainement des choses humaines*, soit comme symbole des choses divines, soit dans leur opposition à cellesci (1). Il nous montre très vivement la vanité de tout ce qui passe, des honneurs, des titres, des éloges des hommes; il fait voir surtout *l'infinie gravité du péché mortel* comme offense à Dieu et mal de l'âme. Il éclaire particulièrement, ce qui, dans le monde, ne vient pas de Dieu, mais des causes secondes défectibles et déficientes; en

(1) IIª IIªᵉ, q. 9. Certains saints, comme saint François d'Assise, par le don de science voient particulièrement ce en quoi les choses sensibles sont le symbole des choses spirituelles. D'autres, par ce même don, voient d'une façon saisissante le vide des choses créées, comme l'auteur de l'*Imitation*.

cela il diffère du don de sagesse. En montrant l'infinité gravité du péché mortel, ce n'est pas seulement la crainte, mais l'horreur du péché qu'il produit et une grande tristesse d'avoir offensé Dieu.

Il donne la vraie science du bien et du mal, et non pas celle que le démon promit à Adam et Ève en leur disant : « Mangez de ce fruit, et vous aurez la science du bien et du mal, et vous serez comme des dieux. » De fait, ils eurent la science âcre ou l'expérience du mal commis, de la désobéissance orgueilleuse et de ses suites. Le Saint-Esprit, lui, promet la vraie science du bien et du mal; si nous le suivons, nous serons en un sens comme Dieu, qui connaît le mal pour le détester et le bien pour le réaliser.

Trop souvent la science humaine produit la présomption, le don de science, au contraire, fortifie l'espérance parce qu'il nous montre que tout secours humain est fragile comme un roseau, il nous fait voir le néant des biens terrestres et nous porte à désirer le ciel en mettant en Dieu toute notre confiance. Il correspond, dit saint Augustin, à la béatitude des larmes de la contrition. Bienheureux ceux qui savent le vide des choses humaines, surtout la gravité du péché, bienheureux ceux qui pleurent leurs péchés, ceux qui ont la vraie componction du cœur dont parle souvent l'*Imitation*. Ce don nous fait ainsi trouver la juste mesure entre un pessimisme décourageant et un optimisme fait de légèreté et de vanité. Précieuse science des saints qu'ont possédée tous les grands apôtres, un saint Dominique, par exemple, qui pleurait souvent en voyant l'état de certaines âmes auxquelles il portait la parole de Dieu.

***

Au-dessus du don de science, selon l'énumération d'Isaïe vient *le don de force*. Pourquoi? Parce qu'il ne suffit pas de savoir discerner le bien et le mal, il faut la force pour

éviter l'un et pratiquer l'autre avec persévérance, sans se décourager jamais. Il faut entreprendre une guerre parfois très pénible contre la chair, l'esprit du monde et l'esprit du mal. Nous avons des ennemis perfides, subtils et très puissants. Nous laisserons-nous intimider par certains sourires du monde, par quelque parole dite en l'air ; si nous cédons sur ce point nous tomberons dans les pièges de celui qui veut notre perte et qui s'acharne d'autant plus contre nous que notre vocation est plus haute (1).

Le don de force relève notre courage dans le danger, il vient au secours de notre patience dans les longues épreuves ; c'est lui qui a soutenu les martyrs, qui a donné une constance invincible à des enfants, à des vierges chrétiennes, comme Agnès et Cécile, à une sainte Jeanne d'Arc dans sa prison et sur son bûcher. Il correspond, dit saint Augustin, à la béatitude de ceux qui ont faim et soif de justice, malgré toutes les contradictions, de ceux qui conservent un saint enthousiasme non pas seulement sensible, mais spirituel et surnaturel, au milieu même de la persécution. Il a donné aux martyrs de la primitive Église une sainte joie dans leurs tourments (2).

*
* *

Mais dans les circonstances difficiles, où s'exercent les actes élevés du don de force, il faut éviter un écueil,

(1) C'est manifestement au don de force que se rapportent ces paroles de saint Paul (Ephès., VI, 10) : « Fortifiez-vous dans le Seigneur, dans sa vertu toute-puissante. Revêtez-vous de l'armure de Dieu, afin de pouvoir résister aux embûches du démon. Car nous n'avons pas (seulement) à lutter contre la chair et le sang, mais contre les princes, les puissances, les dominateurs de ce monde de ténèbres, contre les esprits mauvais répandus dans l'air. C'est pourquoi prenez l'armure de Dieu, afin de pouvoir résister au jour mauvais, et, après avoir tout surmonté, rester debout. »

(2) Cf. IIa IIae, q. 139, a. 1 et 2.

celui de la témérité qui distingue les fanatiques. Pour éviter cet écueil, il faut un don supérieur, celui de conseil.

Le don de conseil vient suppléer à l'imperfection de la vertu de prudence, lorsque celle-ci hésite et ne sait quel parti prendre au milieu de telles difficultés, en présence de tels adversaires. Faut-il patienter encore, montrer de la douceur, ou, au contraire, faire preuve de fermeté? Et, vis-à-vis des habiles, comment concilier « la simplicité de la colombe et la prudence du serpent »? (1)

Dans ces difficultés, il faut recourir au Saint-Esprit, qui habite en nous. Il ne nous détournera certes pas de prendre conseil auprès de nos supérieurs, de notre confesseur ou directeur; bien au contraire, il nous y portera; puis il nous prémunira à la fois contre l'impulsivité inconsidérée et contre la pusillanimité; il nous fera connaître aussi ce qu'un supérieur et un directeur seraient impuissants à nous dire, surtout la conciliation des vertus qui semblent opposées : prudence et simplicité, force et douceur, franchise et réserve. Le Saint-Esprit nous fait entendre qu'il ne faut pas dire telle parole plus ou moins contraire à la charité; si, malgré son avertissement, nous la disons, il n'est pas rare qu'elle produise du désordre, de l'irritation, une grande perte de temps, au détriment de la paix des âmes. Il eût été si facile d'éviter tout cela. L'esprit du mal s'efforce, au contraire, de semer l'ivraie, de causer la confusion, de transformer un grain de sable en une montagne; il se sert de petits riens presque imperceptibles, mais il les met comme un obstacle entre les rouages d'une montre pour tout arrêter.

Quelquefois, ce sont ces riens qui arrêtent sur la voie de la perfection, l'âme est retenue captive des choses inférieures comme par un fil qu'elle n'a pas le courage de briser, par exemple par telle habitude contraire au recueil-

(1) Cf. IIª IIªᵉ, q. 52, a. 1, 2, 3, 4.

lement ou à l'humilité, au respect dû aux autres âmes, qui sont aussi le temple du Saint-Esprit. Tous ces obstacles sont écartés par les inspirations du don de conseil, qui correspond à la béatitude des miséricordieux. Ces derniers sont, en effet, de bons conseillers qui s'oublient eux-mêmes pour relever les affligés et les pécheurs.

*
* *

Comme le don de conseil nous est donné pour diriger notre conduite en suppléant à l'imperfection de la prudence, qui souvent resterait hésitante, il faut un don supérieur pour suppléer à l'imperfection de la foi. Cette vertu n'atteint les mystères de la vie intime de Dieu que par l'intermédiaire de formules abstraites et multiples que nous voudrions pouvoir réunir en une seule, qui nous traduirait mieux ce qu'est pour nous le Dieu vivant.

Le don d'intelligence vient ici à notre secours par une certaine lumière intérieure qui nous fait pénétrer les mystères du salut et pressentir toute leur grandeur (1). Sans cette lumière, il arrive souvent que l'on entend des prédications, qu'on lit beaucoup d'ouvrages spirituels et qu'on demeure cependant dans l'ignorance du sens profond de ces mystères de vie. Ils restent comme des formules sacrées conservées dans la mémoire, mais leur vérité ne touche pas, elle est pâle, sans éclat, comme une étoile perdue au fond du ciel. Et parce que nous ne sommes pas assez nourris de ces vérités divines, le monde nous séduit plus ou moins par ses maximes.

Au contraire, une âme simple, prosternée devant Dieu, entendra les mystères de l'Incarnation, de la Rédemption, de l'Eucharistie, non pour les expliquer, pour en discou-

(1) Cf. IIª IIªᵉ, q. 8, a. 1, 4, 6, 7.

rir, mais pour en vivre. C'est le Saint-Esprit qui donne cette connaissance pénétrante et vécue des vérités de la foi, qui permet d'entrevoir la sublime beauté des sermons de Jésus. C'est lui aussi qui donne aux âmes l'intelligence profonde de leur vocation et les préserve sur ce point de tout manque de jugement.

Ce don d'intelligence ne peut exister à un degré élevé sans une grande pureté de cœur, d'intention; il correspond, selon saint Augustin, à la béatitude : Bienheureux les cœurs purs, car ils verront Dieu. Dès ici-bas, ils commencent à l'entrevoir dans les paroles de l'Écriture, qui parfois s'éclairent comme soulignées d'un trait de lumière. Sainte Catherine de Sienne et saint Jean de la Croix excellent dans cette intelligence des mystères du salut pour nous faire saisir la plénitude de vie qu'ils contiennent.

*
* *

Le don de sagesse est enfin, selon l'énumération d'Isaïe, le plus élevé de tous, comme la charité, à laquelle il correspond, est la plus haute des vertus. Il apparaît éminemment en saint Jean, en saint Paul, en saint Augustin, en saint Thomas; il les porte à juger de toutes choses par rapport à Dieu, cause première et fin dernière, et à en juger ainsi, non pas comme le fait la théologie acquise, mais par cette *connaturalité* ou sympathie aux choses divines qui vient de la charité. Le Saint-Esprit, *par son inspiration, se sert* de cette connaturalité pour nous montrer la beauté, la sainteté et la plénitude rayonnante des mystères du salut, qui répondent si bien à nos aspirations les plus profondes et les plus hautes (1). A cette

(1) Cf. S. Thomas, IIª, IIªᵉ, q. 45, a. 1, 2, 5 et 6.

sagesse s'oppose la sottise spirituelle, *stultitia*, dont parle souvent saint Paul (1).

De ce point de vue supérieur, il faut dire que plusieurs savants sont insensés en leur vaine science, lorsque, par exemple, à propos des origines du christianisme, ils veulent nier à tout prix le surnaturel; ils tombent dans des absurdités manifestes. A un degré moins inférieur, des croyants instruits de leur religion, mais d'un jugement peu sûr, se scandalisent devant le mystère de la Croix, qui continue dans la vie de l'Église (2); ils ne voient pas assez la valeur des moyens surnaturels, de la prière, des sacrements, des épreuves supportées avec amour; ils restent trop préoccupés de culture humaine et confondent parfois libéralisme et charité, comme d'autres confondent étroitesse et fermeté dans la foi. C'est un manque de sagesse (3).

(1) *Ibid.*, q. 46, *de stultitia*, a. 1 et 2.

(2) Le Sauveur a dit (Matth., xi, 6) : « Heureux celui pour qui je ne serai pas occasion de chute. » Le vieillard Siméon a dit aussi (Luc, ii, 34) : « Cet enfant est au monde pour la chute et la résurrection d'un grand nombre en Israël, et pour être un signe en butte à la contradiction. » — Voir dans Bossuet, *Élévations sur les mystères*, 18e semaine, les splendides élévations sur ces paroles du saint vieillard Siméon.

(3) Le prix de la sagesse surnaturelle apparaît assez souvent par le contraste de certains jugements. Lorsque, par exemple, un jeune présomptueux se donnant des airs de critique ou d'homme d'étude très entendu, dit avec un calme affecté : « Il y a un livre très lu qui fait beaucoup de mal par son esprit opposé aux études, c'est l'*Imitation de Jésus-Christ* », on trouve là un cas frappant de cette *Stultitia spiritualis* à laquelle saint Thomas a consacré une question de sa Somme, celle qui suit les articles sur le don de sagesse. Lorsque l'*Imitation*, III, ch. xliii, dit que l'étude qui est ordonnée, non pas à Dieu et au salut des âmes, mais au vain contentement de soi-même, n'est rien en comparaison de la sagesse des saints, elle affirme simplement les droits de Dieu souverain bien et fin dernière, et sa supériorité infinie sur toute fin purement humaine. Saint Thomas dit de même, in Matth., vii, 26, à propos de « « l'insensé qui bâtit sa maison sur le sable » : « *Quidam audiunt ut sciant (non ut faciant et diligant), et hi aedificant super intellectum* (tantum), *et haec est aedificatio super arenam...* (Aedificandum est) *super caritatem.* »

Le don de sagesse, lui, principe d'une contemplation vivante, qui dirige l'action, permet de savourer la bonté de Dieu, de la voir manifestée en tous les événements, même dans les plus pénibles, puisque Dieu ne permet le mal que pour un bien supérieur, que nous verrons plus tard, et qu'il nous est parfois donné d'entrevoir déjà. Le don de sagesse fait ainsi *juger de tout par rapport à Dieu*, il montre la subordination des causes et des fins ou, comme on dit aujourd'hui, l'échelle des valeurs. Il rappelle que tout ce qui brille n'est pas or et que, au contraire, il y a des merveilles de grâce sous les dehors les plus humbles, comme en la personne de saint Benoît-Joseph Labre ou de la bienheureuse Anna-Maria Taïgi. Ce don permet aux saints d'embrasser d'un regard tout pénétré d'amour le plan de la Providence ; les obscurités ne les déroutent pas ; ils y découvrent le Dieu caché ; comme l'abeille sait trouver le suc des fleurs, le don de sagesse puise en toutes choses les leçons de la divine bonté.

Il nous rappelle que, comme le disait le cardinal Newman : « Mille difficultés ne font pas un doute » tant qu'elles ne portent pas atteinte au fondement même de la certitude. C'est ainsi que mille difficultés qui subsistent dans l'interprétation de plusieurs livres de l'Ancien Testament ou dans celle de l'Apocalypse ne font pas un doute sur l'origine divine de la religion d'Israël et du christianisme.

Le don de sagesse donne ainsi à l'âme surnaturalisée une grande paix, c'est-à-dire la tranquillité de l'ordre des choses considérées du point de vue de Dieu. Par là ce don, dit saint Augustin, correspond à la béatitude des pacifiques, c'est-à-dire de ceux qui gardent la paix lorsque beaucoup se troublent et qui sont capables de pacifier les découragés. C'est là un des signes de la vie unitive.

Comment se fait-il que bien des personnes, après avoir vécu quarante ou cinquante ans en état de grâce, recevant

la sainte communion très fréquemment, ne font presque rien paraître des dons du Saint-Esprit dans leur conduite et leur action, qu'elles se froissent pour un rien, témoignent beaucoup d'empressement pour les louanges et ont une vie très naturelle? Cela provient des péchés véniels qu'elles commettent souvent sans bien y prendre garde; ces fautes et les inclinations qui en dérivent portent ces âmes vers la terre et tiennent les dons du Saint-Esprit comme liés, semblables à des ailes qui ne pourraient se déployer. Ces âmes manquent de recueillement; elles ne sont pas attentives aux inspirations du Saint-Esprit, qui passent inaperçues; aussi restent-elles dans l'obscurité, non pas dans l'obscurité d'en-haut, celle de la vie intime de Dieu, mais dans l'obscurité inférieure qui vient de la matière, des passions déréglées, du péché et de l'erreur; c'est ce qui explique leur inertie spirituelle.

A ces âmes s'adressent les paroles du Psalmiste que l'Office divin rappelle tous les jours à Matines : « Hodie si vocem ejus audieritis, nolite obdurare corda vestra (Ps. 94, 8). Si vous entendez aujourd'hui la voix de Dieu, n'endurcissez pas vos cœurs, mais répondez à son appel. »

Comment entendre la voix du Saint-Esprit?

Pour être docile au Saint-Esprit il faut d'abord entendre sa voix. Pour cela le recueillement, le détachement du monde et de soi-même est nécessaire, la garde du cœur, la mortification de la volonté propre et du jugement propre. Il est sûr que s'il n'y a pas de silence en notre âme, si la voix des affections trop humaines la trouble, nous ne pouvons entendre les inspirations du Maître intérieur. C'est pourquoi le Seigneur laboure si profondément parfois notre sensibilité, la crucifie en quelque sorte, pour qu'elle finisse par se taire ou soit

pleinement soumise à la volonté animée par la charité. Il est certain que, si d'habitude nous sommes préoccupés de nous-mêmes, c'est nous-mêmes que nous écouterons ou une voix plus perfide, plus dangereuse, qui cherche à nous égarer. C'est pourquoi Notre-Seigneur nous invite à mourir à nous-mêmes comme le grain de froment mis en terre.

Pour entendre les inspirations divines, il faut donc avoir fait silence en soi; mais, même alors, la voix du Saint-Esprit reste mystérieuse. Comme le dit Notre-Seigneur, Jean, III, 8 : « Le vent souffle où il veut et tu entends sa vox; mais tu ne sais d'où il vient, ni où il va; ainsi en est-il de quiconque est né de l'Esprit. » Paroles mystérieuses, qui doivent nous rendre prudents et réservés dans nos jugements sur le prochain, attentifs aux attraits que le Seigneur a mis en nous et qui sont le germe confus d'un avenir connu de la divine Providence. Ce sont des attraits vers le renoncement, vers la prière intérieure; ils sont plus précieux que nous ne pensons. Il y a des intellectuels qui ont de bonne heure l'attrait vers une oraison très silencieuse qui seule peut-être les préservera de l'orgueil de l'esprit, de la sécheresse du cœur et leur fera une âme d'enfant, celle qu'il faut avoir pour entrer dans le royaume de Dieu et surtout dans l'intimité du royaume. A ces attraits premiers on reconnaît souvent une vocation pour tel ou tel Ordre religieux.

La voix du Saint-Esprit commence donc par un instinct, une illustration obscure, et si l'on persévère dans l'humilité et la conformité à la volonté de Dieu, cet instinct manifeste assez clairement à la conscience son origine divine, tout en demeurant mystérieux. Les premières lueurs pourront devenir autant de lumières qui, comme les étoiles, nous éclaireront dans la nuit de notre pèlerinage vers l'éternité; la nuit obscure deviendra ainsi lumineuse et comme l'aurore de la vie du ciel, « et

nox illuminatio mea in deliciis meis » (Ps. cxxxviii, 11).

Pour arriver à être docile au Saint-Esprit, il faut donc du silence intérieur, du recueillement habituel, de l'attention et de la fidélité.

Par quels actes nous disposer à cette docilité?

1° Il faut pour cela *obéir fidèlement aux volontés de Dieu que nous connaissons déjà*, par les préceptes et les conseils conformes à notre vocation. Faisons bon usage des connaissances que nous avons, le bon Dieu nous en donnera de nouvelles.

2° *Renouveler souvent la résolution de suivre en tout la volonté de Dieu.* Ce bon propos ainsi renouvelé attire sur nous de nouvelles grâces. Redisons souvent la parole de Jésus : « Ma nourriture est de faire la volonté de mon Père » (Jean, iv, 34).

3° *Demander sans cesse la lumière et la force du Saint-Esprit* pour accomplir les volontés de Dieu. Et même il convient de *se consacrer au Saint-Esprit*, lorsqu'on en sent l'attrait, pour mettre notre âme davantage sous son emprise et comme en sa main. Lui faire ainsi cette consécration : « O Saint-Esprit, divin Esprit de lumière et d'amour, je vous consacre mon intelligence, mon cœur, ma volonté et tout mon être pour le temps et l'éternité. — Que mon intelligence soit toujours docile à vos célestes inspirations et à l'enseignement de la sainte Église catholique dont vous êtes le guide infaillible; que mon cœur soit toujours enflammé de l'amour de Dieu et du prochain; que ma volonté soit toujours conforme à la volonté divine et que toute ma vie soit une imitation fidèle de la vie et des vertus de Notre-Seigneur et Sauveur

Jésus-Christ, à qui, avec le Père et Vous, ô Esprit-Saint, soit honneur et gloire à jamais (1). »

Sainte Catherine de Sienne disait de même : « Esprit-Saint, venez en mon cœur, attirez-le à vous par votre puissance, mon Dieu, et donnez-moi la charité avec la crainte filiale. Gardez-moi, ô Amour ineffable, de toute mauvaise pensée, réchauffez-moi, enflammez-moi de votre très doux amour, et toute peine me semblera légère ! Mon Père, mon doux Seigneur, assistez-moi en toutes mes actions ! Jésus amour, Jésus amour. »

Cette consécration s'exprime aussi admirablement par la très belle séquence :

Veni, Sancte Spiritus,
Et emitte cœlitus
Lucis tuae radium.

L'effet d'une telle consécration, si elle est faite avec un grand esprit de foi, peut être très profond. Si un pacte fait avec pleine délibération avec le démon entraîne tant d'effets désastreux dans l'ordre de mal, la consécration au Saint-Esprit peut en produire du plus grands dans l'ordre du bien, car Dieu a plus de bonté et de force que le démon n'a de malice.

Dès lors le chrétien qui s'est consacré à Marie médiatrice, par exemple selon la formule du Bx Grignion de Montfort, puis au Sacré-Cœur, trouvera des trésors dans la consécration souvent renouvelée au Saint-Esprit. Toute l'influence de Marie nous conduit à l'intimité du Christ, et l'humanité du Sauveur nous conduit au Saint-Esprit, qui nous introduit dans le mystère de l'adorable Trinité.

(1) Cette consécration au Saint-Esprit a été enrichie d'une indulgence de 300 jours par S. S. Pie X.

Il convient de faire cette consécration à la Pentecôte et de la renouveler souvent.

Ensuite *surtout dans les occasions difficiles, au changement des actions les plus importantes, il faut demander la lumière au Saint-Esprit* en ne voulant sincèrement autre chose que faire sa volonté. Après quoi, s'il ne nous donne pas de lumières nouvelles, nous continuerons de faire ce qui nous paraîtra le meilleur.

C'est pour cela qu'au commencement des assemblées du clergé, des chapitres religieux, on demande l'assistance du Saint-Esprit par des messes votives dites en son honneur.

Enfin il faut *remarquer exactement les divers mouvements de notre âme pour reconnaître ce qui est de Dieu et ce qui ne l'est pas*. Comme le disent généralement les auteurs spirituels : ce qui vient de Dieu dans une âme soumise à la grâce est ordinairement paisible et tranquille. Ce qui vient du démon est violent et porte avec soi le trouble et l'anxiété.

Comment cette docilité au Saint-Esprit se concilie-t-elle avec l'obéissance et avec la prudence?

Tandis que les premiers protestants voulaient tout régler par l'inspiration privée, lui soumettant même l'Église et ses décisions, pour le vrai fidèle la docilité au Maître intérieur n'admet rien qui soit contraire à la foi proposée par l'Église et à l'autorité de celle-ci; au contraire, elle ne tend qu'à perfectionner la foi et les autres vertus.

De même l'inspiration du Saint-Esprit, loin de détruire l'obéissance due aux supérieurs, en aide et en facilite

l'exécution ; et elle doit s'entendre avec cette condition que l'obéissance n'ordonne pas autre chose.

Comme le dit le P. Lallemant, S. J. : « Il est seulement à craindre que les supérieurs ne suivent quelquefois trop la prudence humaine, et que sans autre discernement ils ne condamnent les lumières et les inspirations du Saint-Esprit, les traitant d'illusions et de rêveries, et prescrivent des bouillons à ceux à qui Dieu se communique par ces sortes de faveur. En ce cas, il faudrait encore obéir, mais Dieu saura bien un jour corriger l'erreur de ces esprits téméraires et leur apprendre à leurs dépens à ne pas condamner ses grâces sans les connaître et sans être capable d'en juger (1). »

*
* *

Il ne faut pas dire non plus que la docilité au Saint-Esprit rend inutile les délibérations de la prudence, ou les conseils des personnes expérimentées. Le Maître intérieur nous dit, au contraire, d'être attentif à ce que nous pouvons voir par nous-mêmes, il nous invite aussi à consulter les personnes éclairées, mais il ajoute qu'il faut en même temps recourir à lui. Comme le dit saint Augustin : « Dieu nous ordonne de faire ce que nous pouvons et de demander la grâce pour accomplir ce que de nous-mêmes nous ne pouvons pas. » Le Saint-Esprit envoya même saint Paul à Ananie pour apprendre de lui ce qu'il devait faire. Cette docilité se concilie alors parfaitement avec l'obéissance, la prudence et l'humilité; elle perfectionne même beaucoup ces vertus.

(1) *La Doctrine spirituelle*, IVe Principe, ch. I, a. 3. Le P. Lallemant ajoute, *ibidem* : « Ce qui les rend incapables d'en bien juger, c'est qu'ils sont tout au dehors, tout dans le tracas et peu spirituels, ne s'étant jamais élevés au-dessus des derniers degrés de l'oraison. Et ce qui fait qu'ils en jugent, c'est qu'ils ne veulent pas paraître ignorer des choses, dont ils n'ont cependant ni l'expérience, ni la science. »

Quels sont les fruits de la docilité au Saint-Esprit?

Il est bien certain que toute notre perfection dépend de cette fidélité.

« Quelques-uns, dit (*ibidem*) le même auteur que nous venons de citer, ont beaucoup de belles pratiques et font quantité d'actes extérieurs de vertu; ils sont tout dans l'action matérielle de la vertu. Cela est bon pour les commençants; mais il est d'une bien plus grande perfection de suivre l'attrait intérieur et de se conduire par son mouvement. » En s'appliquant à purifier son cœur, à retrancher ce qui s'oppose à la grâce, on arriverait deux fois plus tôt à la perfection.

On lit au même endroit :

« Le but où nous devons aspirer, après que nous nous serons longtemps exercés dans la pureté du cœur, c'est d'être tellement possédés et gouvernés par le Saint-Esprit que ce soit lui seul qui conduise toutes nos puissances et tous nos sens, et qui règle tous nos mouvements intérieurs et extérieurs, et que nous nous abandonnions nous-mêmes entièrement par un renoncement spirituel de nos volontés et de nos propres satisfactions. Ainsi nous ne vivrons plus en nous-mêmes, mais en Jésus-Christ, par une fidèle correspondance aux opérations de son divin Esprit et par un parfait assujettissement de toutes nos rébellions au pouvoir de la grâce.

« Peu de personnes parviennent aux grâces que Dieu leur avait destinées, ou, les ayant perdues, viennent ensuite à en réparer la perte. La plupart manquent de courage à se vaincre et de fidélité à bien ménager les dons de Dieu.

« Quand nous entrons dans le chemin de la vertu, nous marchons au commencement dans l'obscurité, mais si nous suivions fidèlement et constamment la grâce, nous

arriverions infailliblement à une grande lumière et pour nous et pour les autres...

« Il arrive quelquefois que, ayant reçu de Dieu une bonne inspiration, nous nous trouvons aussitôt attaqués par des répugnances, par des doutes, des perplexités, des difficultés qui viennent de notre fond corrompu et de nos passions contraires à l'inspiration divine. Si nous la recevions avec une entière soumission de cœur, elle nous remplirait de cette paix et de cette consolation que le Saint-Esprit porte avec lui...

« Il est de foi que la moindre inspiration de Dieu est une chose plus précieuse et plus excellente que tout le monde entier, puisqu'elle est d'un ordre surnaturel et qu'elle a coûté le sang et la vie d'un Dieu.

« Quelle stupidité! nous sommes insensibles aux inspirations de Dieu parce qu'elles sont spirituelles et infiniment élevées au-dessus des sens. Nous n'en faisons pas grand cas, nous préférons les talents naturels, les emplois éclatants, l'estime des hommes, nos petites commodités et satisfactions. Prodigieuse illusion! dont cependant plusieurs ne se détrompent qu'à l'heure de la mort.

« Alors pratiquement nous ôtons au Saint-Esprit la direction de notre âme; et le sommet de celle-ci n'étant que pour Dieu, nous le remplissons de créatures à son préjudice; et au lieu de le dilater et de l'élargir à l'infini par la présence de Dieu, nous le rétrécissons extrêmement en l'occupant de quelques petits misérables objets de néant. Voilà ce qui nous empêche d'arriver à la perfection. »

Au contraire, dit le même auteur, la docilité au Saint-Esprit nous montrerait qu'il est vraiment le *Consolateur* de nos âmes, dans l'incertitude de notre salut, au milieu des tentations et des tristesses de cette vie, qui est un exil.

Nous avons besoin de cette consolation à cause de l'incertitude de notre salut, au milieu des pièges qui nous

entourent, de tout ce qui peut nous faire dévier du droit chemin. Nous ne pouvons pas à proprement parler mériter la persévérance finale, car elle n'est autre que l'état de grâce au moment même de la mort, et l'état de grâce, étant le principe du mérite, ne saurait être mérité (1). Nous avons donc besoin de la direction, de la protection, de la consolation du Saint-Esprit, « *qui rend témoignage à notre esprit que nous sommes les enfants de Dieu* (2) »; il nous rend ce témoignage par l'affection filiale qu'Il nous inspire pour Lui. Il est ainsi « *le gage et l'assurance de notre héritage céleste* (3). »

Nous avons aussi besoin que le Saint-Esprit nous console dans les tentations du démon et les afflictions de cette vie. Or, l'onction qu'Il répand en nos âmes adoucit nos peines, fortifie notre volonté chancelante et nous fait parfois trouver une vraie saveur surnaturelle dans les croix.

Enfin, comme le dit très bien l'auteur que nous venons de citer (4) : « Le Saint-Esprit nous console dans l'exil où nous vivons ici-bas, éloignés de Dieu : ce qui cause aux âmes saintes un tourment inconcevable; car ces pauvres âmes sentent en elles ce vide comme infini, que nous avons en nous, et que toutes les créatures ne peuvent remplir, qui ne peut être rempli que par la jouissance de Dieu; tandis qu'elles en sont séparées, elles languissent et souffrent un long martyre, qui leur serait insupportable sans les consolations que le Saint-Esprit leur donne de temps en temps..., une seule goutte de la douceur intérieure que le Saint-Esprit verse dans l'âme la ravit hors d'elle et lui cause une sainte ivresse. »

C'est bien là le sens profond de ce nom du Saint-Esprit : le Paraclet ou Consolateur.

(1) S. THOMAS, Iª IIªᵉ, q. 114, a. 9. — (2) Rom., VIII, 16. — (3) Ephès., I, 14. — (4) *Ibid.*, ch. II, fin.

*
* *

Au sujet de la gradation ascendante des sept dons du Saint-Esprit, dont nous avons parlé en ce chapitre, il faut noter cette remarque très importante de saint Jean de la Croix, qui éclaire beaucoup la voie unitive dont nous parlerons plus loin.

Le Docteur mystique, en traitant de l'union transformante, a écrit dans le *Cantique spirituel*, strophe 26 : « Ce cellier, c'est le degré suprême, le degré le plus intime d'amour que l'âme puisse atteindre en cette vie, et il est pour ce motif qualifié « d'intérieur ». Cela veut dire aussi qu'il en est d'autres qui n'ont pas la même perfection, et qui constituent les divers degrés dont l'aboutissement est ce cellier proprement dit. *Chacun de ces degrés correspond à l'un des sept dons du Saint-Esprit, et les sept degrés sont franchis quand l'âme possède ces dons selon l'entière perfection compatible avec la vie d'ici-bas...* Pour ce qui est de ce dernier cellier, il est *peu d'âmes* qui l'atteignent en cette vie; *car là est déjà réalisée l'union parfaite avec Dieu que l'on nomme mariage spirituel.* »

Ces lignes de saint Jean de la Croix expriment aussi nettement que possible la doctrine que nous exposons dans tout le cours de cet ouvrage sur le plein développement de la vie de la grâce.

CHAPITRE XXIII

Le discernement des esprits

La docilité au Saint-Esprit, dont nous avons parlé au chapitre précédent, demande, nous l'avons dit, le silence intérieur, le recueillement habituel et l'esprit de détachement pour *entendre ses inspirations*, semblables d'abord à un instinct secret qui manifeste de plus en plus son origine divine, si on y est fidèle. Cette docilité demande aussi qu'on *discerne* les inspirations du Saint-Esprit de celles qui pourraient nous égarer, de celles de deux autres esprits ou inspirations, qui d'abord peuvent paraître justes, mais qui conduisent à la mort.

Nous sommes ainsi conduits à parler du discernement des esprits. On peut entendre par cette expression une des « *grâces gratuitement données* », dont parle saint Paul (I Cor., XII, 10), par laquelle les saints discernent parfois tout de suite, si par exemple quelqu'un parle ou agit par esprit de vraie charité ou pour simuler cette vertu. Mais on peut entendre aussi par discernement des esprits une sage discrétion qui procède de la *prudence infuse* avec le concours de la prudence acquise et celui plus élevé du don de conseil et des grâces d'état accordées au directeur spirituel fidèle à ses devoirs. C'est en ce second sens que nous en parlerons.

Cette question a été traitée par saint Antoine, ermite,

patriarche des moines (1); par saint Bernard dans son Sermon 33e; par le cardinal Bona (2), par saint Ignace (3), par Scaramelli (4) et beaucoup d'autres auteurs qui s'inspirent des précédents.

On entend par esprit la propension à juger, à vouloir, à agir dans un sens ou dans un autre, c'est ainsi qu'on parle de l'esprit de contradiction, de dispute, etc. Mais surtout en spiritualité, on distingue trois esprits : *l'esprit de Dieu*, *l'esprit purement naturel*, qui procède de notre nature déchue, qui a aussi ses élans, sa poésie, son lyrisme, ses enthousiasmes momentanés, qui peuvent faire illusion ; enfin il y a *l'esprit du démon* qui a intérêt à se cacher et à se déguiser en ange de lumière.

C'est pourquoi saint Jean dit dans sa Ire Épître, IV, 1 : « Mes biens-aimés, ne croyez pas à tout esprit, mais voyez par l'épreuve si les esprits sont de Dieu, car plusieurs faux prophètes sont venus dans le monde. »

Dans une âme, c'est généralement l'un de ces trois esprits qui domine : dans les pervers le démon ; dans les tièdes l'esprit naturel ; dans ceux qui commencent à se donner sérieusement à la vie intérieure l'Esprit de Dieu domine habituellement, mais il y a bien des ingérences de l'esprit naturel et de l'esprit du mal ; aussi ne doit-on jamais juger quelqu'un par un ou deux actes isolés, mais par toute sa vie. Chez les parfaits eux-mêmes, Dieu permet certaines imperfections parfois plus apparentes que réelles pour les tenir dans l'humilité et leur donner l'occasion fréquente de pratiquer les vertus contraires. Il y

(1) Cf. SAINT ATHANASE, *Vie de saint Antoine*, n° 35-36, P. G. 26, col. 894 895. Cf. *Dictionnaire de spiritualité*, art. Antoine, par Bardy. On reconnaît généralement que saint Antoine a décrit les règles du discernement des esprits avec une précision qui égale celle de saint Ignace.

(2) *De discretione spirituum*, ch. VI.

(3) *Exercitia spiritualia*, hebd. 4.

(4) *Du discernement des esprits*, tr. française, 1893.

a des personnes avancées dans les voies de Dieu, qui sont, par suite d'une maladie, par exemple par un empoisonnement progressif du sang, portées à une irritabilité exceptionnelle; ce sont comme des personnes mal habillées, parce que leur maladie décuple en quelque sorte l'impression pénible que produisent les contrariétés, et parfois celles-ci sont incessantes. Il peut y avoir là un grand mérite et une grande patience dans une impatience apparente.

Il importe donc de bien discerner quel esprit nous meut, en quoi nous sommes de Dieu et en quoi nous sommes de nous-mêmes, selon les expressions du Prologue de l'Évangile de saint Jean, I, 12 : « A tous ceux qui l'ont reçu, le Verbe fait chair a donné le pouvoir de devenir enfants de Dieu, à ceux qui croient en son nom, qui sont *nés de Dieu* et non pas du sang, ni de la volonté de la chair, ni de la volonté de l'homme. » Être « nés de Dieu », c'est notre grand titre de noblesse, et d'elle plus que de tout autre il est vrai de dire : noblesse oblige.

*
* *

Or le grand principe du discernement des esprits nous a été donné par Notre-Seigneur lui-même dans l'Évangile lorsqu'il nous a dit (Matth., VII, 17) : « Gardez-vous des faux prophètes. Ils viennent à vous sous des vêtements de brebis, mais au-dedans ce sont des loups ravisseurs. *Vous les reconnaîtrez à leurs fruits* : cueille-t-on des raisins sur des épines, ou des figues sur des ronces? Ainsi *tout bon arbre porte de bons fruits*. Un bon arbre ne peut porter de mauvais fruits, ni un arbre mauvais porter de bons fruits (1). »

(1) S. Thomas dans son *Commentaire sur saint Matthieu, loc. cit.*, dit que les loups ravisseurs qui se présentent sous des vêtements de brebis, ce sont les hérétiques, puis les mauvais prélats.

Ceux, en effet, qui sont animés d'une mauvaise intention ne peuvent la cacher longtemps. Elle ne tarde pas, dit saint Thomas (1), à se manifester de différentes manières, d'abord dans les choses qu'il faut accomplir instantanément sans avoir le temps de délibérer et de cacher son jeu; puis dans les tribulations, c'est ainsi qu'on lit dans l'Eccli., VI, 8 : « Celui qui se dit ton ami parce qu'il y trouve son avantage, t'abandonne au jour de la tribulation. » De même les hommes se manifestent quand ils ne peuvent obtenir ce qu'ils veulent ou quand ils l'ont déjà obtenu; ainsi celui qui arrive au pouvoir montre ce qu'il est.

L'arbre se manifeste à ses fruits, c'est-à-dire si notre volonté foncière est bonne elle porte de bons fruits; si l'on écoute la parole de Dieu pour la mettre en pratique, on ne tarde pas à le voir ; si, au contraire, on l'écoute en se contentant de dire : « Seigneur, Seigneur », sans faire la volonté de Dieu, comment les bons fruits pourraient-ils venir?

A la lumière de ce principe : « aux fruits on juge de l'arbre », nous pouvons juger quel esprit nous meut. Il faut voir les résultats de son influence et les comparer avec ce que l'Évangile nous dit des principales vertus chrétiennes : l'humilité et la mortification ou abnégation d'une part, d'autre part les trois vertus théologales, de foi, d'espérance, d'amour de Dieu, et des âmes en Dieu.

Les signes de l'esprit de nature

La nature, par suite du péché originel, est ennemie de la mortification et des humiliations, elle se recherche en méconnaissant pratiquement de plus en plus la valeur des

(1) *Ibidem.*

trois vertus théologales. Dans la vie de piété, comme ailleurs, la nature poursuit le plaisir, et elle tombe dans la gourmandise spirituelle, qui est la recherche de soi, et donc le contraire de l'esprit de foi et de l'amour de Dieu.

Dès les premières difficultés ou sécheresses, elle s'arrête, quitte la vie intérieure. Souvent, sous prétexte d'apostolat, elle se complaît dans son activité naturelle, où l'âme s'extériorise de plus en plus; elle confond charité et philanthropie. Surgissent la contradiction, l'épreuve, la nature se plaint de la croix, s'irrite et se décourage. Sa ferveur première n'était qu'un feu de paille, elle est indifférente à la gloire de Dieu, à son règne et au salut des âmes; elle est la négation du zèle ou ardeur de la charité. Cet esprit de nature se résume d'un mot : égoïsme.

Après avoir cherché le plaisir dans la vie intérieure et ne l'y avoir pas trouvé, il déclare qu'il faut éviter prudemment toute exagération dans l'austérité, la prière, tout mysticisme; et, de ce point de vue, lire tous les jours avec recueillement un chapitre de l'*Imitation*, c'est déjà être un mystique. On déclare qu'il faut suivre la voie commune, et ce que l'on entend par là, c'est la voix commune de la tiédeur ou de la *médiocrité*, sorte de milieu fort instable entre le bien et le mal, mais plus près du mal que du bien. On cherche assez souvent à faire passer cette médiocrité pour de la modération, pour le juste milieu de la vertu. En réalité, le juste milieu est aussi un sommet au-dessus des vices contraires, tandis que le médiocre cherche à rester à mi-côte entre ce sommet et les bas-fonds dont il voudrait éviter les inconvénients, sans aucun véritable amour de la vertu.

Cet esprit de nature se trouve dépeint en ces paroles de saint Paul, I Cor., II, 14 : « L'homme naturel ne reçoit pas les choses de l'Esprit de Dieu, car elles sont une folie pour lui, et il ne peut les connaître parce que c'est par l'Es-

prit qu'on en juge. » L'égoïste juge tout de son point de vue individuel et non pas du point de vue de Dieu. Peu à peu disparaissent en lui l'esprit de foi, de confiance, d'amour de Dieu et des âmes; il s'appuie sur lui-même, qui est la faiblesse même; mais parfois la gravité de son propre mal l'éclaire et lui rappelle la parole du Sauveur : « Sans moi vous ne pouvez rien faire. »

Les signes de l'esprit du démon

Le démon, lui, nous élève d'abord en nous inspirant de l'orgueil, pour nous rejeter ensuite dans le trouble, le découragement et même le désespoir. Pour reconnaître son influence, il faut la considérer par rapport à la mortification, à l'humilité et aux trois vertus théologales.

Il n'éloigne pas nécessairement, comme la nature, de la mortification; au contraire, il pousse certains vers une mortification extérieure exagérée, bien visible, là surtout où elle est en honneur; cela entretient l'orgueil spirituel et ruine la santé. Mais le démon ne porte pas à la mortification intérieure de l'imagination, du cœur, de la volonté propre, du jugement propre, bien qu'il les simule parfois en nous inspirant des scrupules sur des riens et une grande largeur sur les choses dangereuses ou graves.

Il nous donne une grande estime de nous-mêmes, nous porte à nous préférer aux autres, à nous vanter, à faire inconsciemment la prière du pharisien.

Cet orgueil spirituel s'accompagne assez souvent d'une fausse humilité qui nous fait dire du mal de nous-mêmes sur certains points, pour empêcher les autres d'en dire sur un autre et pour faire croire que nous sommes humbles. Ou bien il nous fait confondre l'humilité avec la timidité, qui est plutôt la crainte des échecs et du mépris.

Au lieu de nourrir la foi par la considération de la doctrine de l'Évangile, l'esprit du mal attire l'attention de certains sur ce qu'il y a de plus extraordinaire, de merveilleux, de nature à nous faire valoir, ou encore sur ce qui est étranger à notre vocation. Il inspire à un missionnaire l'idée de se faire Chartreux, à un Chartreux celle d'aller évangéliser les infidèles. Ou, au contraire, il porte d'autres à minimiser le surnaturel, à moderniser la foi par la lecture par exemple des ouvrages des protestants libéraux.

Sa manière d'exciter l'espérance, c'est de faire naître la présomption, de porter à vouloir être saint tout de suite, sans passer par les degrés indispensables et par la voie de l'abnégation. Il nous inspire même une certaine impatience contre nous-mêmes et le dépit au lieu de la contrition.

Loin de faire grandir notre charité, il cultive en nous l'amour-propre et, suivant les tempéraments et les circonstances, il fait dévier la charité, soit vers un sentimentalisme humanitaire d'une extrême indulgence, vers un libéralisme qui se prend pour de la générosité, soit au contraire vers un zèle amer, qui gourmande les autres à tort et à travers, au lieu de se corriger lui-même; il nous montre la paille qui est dans l'œil du prochain, alors qu'il y a une poutre dans le nôtre.

Tout cela, au lieu de donner la paix, engendre des divisions, des haines. On n'ose plus nous parler, nous ne supporterions pas la contradiction. Un personnalisme encombrant peut porter ainsi à ne plus voir que soi-même et à se mettre inconsciemment sur un piédestal.

Survienne une faute trop évidente, que nous ne puissions pallier, nous tombons dans le trouble, le dépit, le découragement, et le démon, qui avant le péché nous voilait le danger, exagère maintenant les difficultés du retour et cherche à nous conduire à la désolation spiri-

tuelle. Il façonne les âmes à son image; il s'est élevé par orgueil et il est tombé dans le désespoir.

Il faut dès lors prendre garde, si l'on a une grande dévotion sensible et qu'on sorte de l'oraison avec plus d'amour-propre, en se préférant aux autres, en manquant de simplicité avec ses supérieurs et son directeur. Le manque d'humilité et d'obéissance est un indice certain que ce n'est pas Dieu qui nous guide.

Les signes de l'Esprit de Dieu

Les signes de l'Esprit de Dieu sont contraires aux précédents.

Il porte à la mortification extérieure, en quoi il diffère de l'esprit de nature, mais à une mortification extérieure réglée par la discrétion et l'obéissance, et qui ne va pas à nous faire remarquer ni à ruiner notre santé. De plus, il nous fait entendre que cette mortification extérieure est peu de chose sans celle du cœur, de la volonté propre et du jugement propre; en cela l'esprit de Dieu diffère de l'esprit du démon.

Il inspire une humilité vraie, qui nous défend de nous préférer aux autres, qui ne craint pas le mépris, qui se tait sur les faveurs divines reçues, ne les nie pas si elles existent, mais en donne à Dieu toute gloire.

Il nous porte à nourrir notre foi par ce qu'il y a dans l'Évangile de plus simple et de plus profond, en restant fidèle à la tradition, en fuyant les nouveautés. Il nous montre Notre-Seigneur dans les supérieurs, ce qui développe notre esprit de foi.

Il avive l'espérance et préserve de la présomption; il nous fait désirer ardemment les eaux vives de l'oraison en nous rappelant qu'il faut y arriver par degrés et par

la voie de l'humilité, du renoncement, de la croix. Il donne une sainte indifférence à l'égard du succès humain.

Il augmente la ferveur de la charité, donne le zèle de la gloire de Dieu, l'oubli de soi. Il porte à penser à Dieu d'abord et à lui laisser le soin de nos intérêts. Il ranime en nous l'amour du prochain, il y montre le grand signe de l'amour de Dieu; il empêche de juger témérairement, de se scandaliser sans motif; il inspire le zèle patient et doux qui édifie par la prière et l'exemple, au lieu d'irriter par les admonitions intempestives. L'Esprit de Dieu donne la patience dans l'épreuve, l'amour de la croix, l'amour des ennemis. Il donne la paix avec nous et avec les autres, et même assez souvent la joie intérieure. Puis, s'il y a une chute accidentelle, il nous parle de miséricorde. Saint Paul dit (Gal., v, 22) : « Les fruits de l'esprit sont la charité, la joie, la paix, la patience, la mansuétude, la bonté, la fidélité, la douceur, la tempérance », qui s'unissent à l'obéissance et à l'humilité.

*
* *

S'il s'agit d'un acte en particulier, c'est un signe que Dieu visite notre âme quand aucune cause naturelle n'a amené la consolation profonde dont elle se sent subitement remplie. Dieu seul pénètre ainsi dans l'intime de l'âme. Cependant, il faut distinguer avec soin de ce premier moment de bonheur ceux qui le suivent, bien que l'âme se ressente encore de la grâce reçue, car, dans le second moment, il arrive souvent que nous formions de nous-mêmes certaines pensées qui ne sont plus inspirées par Dieu et où l'erreur peut se glisser.

Il est rare que le Saint-Esprit fasse des révélations, c'est là une grâce extraordinaire qu'il serait présomp-

tueux de désirer, mais fréquemment l'Hôte intérieur donne ses inspirations aux âmes ferventes, pour leur faire goûter telle parole de l'Évangile. Alors, sous l'inspiration divine, l'âme fidèle doit marcher comme l'artiste qui suit son génie et qui, sans penser aux règles de de l'art, les observe, d'une façon supérieure et spontanée. Alors se concilient l'humilité et le zèle, la fermeté et la douceur, la simplicité de la colombe et la prudence du serpent. Ainsi l'Esprit-Saint conduit les âmes fidèles au port de l'Éternité (1).

(1) Nous ne donnons ici pour le discernement des esprits que des *principes généraux*; il ne faut pas dédaigner, certes, des *règles* et *constatations empiriques* qui permettent, nous le verrons plus loin, de caractériser *des états*. Mais, comme dit le P. R. Régamey, O.P., dans un récent article, *Réflexions sur la Théologie spirituelle* (*La Vie Spir.*, déc. 1938, suppl , p. [151] ss.), « nous n'agirons que fort peu sur la vie de grâce à la façon d'un médecin sur la vie physique, par l'influence directe de procédés bien déterminés, correspondant à l'un des états que l'on croit avoir reconnus. Nos procédés seront peu différenciés. Ils vaudront pour autant qu'ils feront pratiquer l'unique moyen, qui est l'amour effectif de Dieu par-dessus toutes choses et du prochain comme soi-même... Détailler les conduites qui semblent particulières à chaque état est souvent provoquer des illusions, si l'on entend ces indications comme des règles et non comme de simples avis qui font réfléchir et qui assouplissent la prudence. En tout cas, c'est s'arrêter à *l'accidentel* ». *Ibid.*, p. [161].

CHAPITRE XXIV

Le sacrifice de la Messe et les progressants

Nous avons parlé plus haut, à propos de la purification de l'âme des commençants (1), de l'assistance à la messe comme source de sanctification, il convient de traiter ici du sacrifice de la messe dans la voie illuminative des progressants.

L'excellence du sacrifice de la messe, avons nous dit plus haut (2), vient de ce que c'est en substance le même sacrifice que celui de la croix, parce que c'est *le même prêtre principal* qui continue actuellement de s'offrir par ses ministres, c'est *la même victime* réellement présente sur l'autel qui est réellement offerte ; seule la manière de l'offrir diffère : tandis qu'il y eut sur la croix une immolation sanglante, il y a à la messe une *immolation sacramentelle*, par la séparation, non pas physique, mais sacramentelle du corps et du sang du Sauveur, en vertu de la double consécration. Cette immolation sacramentelle est le souvenir de l'immolation sanglante passée et le signe de l'oblation intérieure toujours vivante au cœur du Christ, « qui ne cesse, dit saint Paul, d'intercéder pour nous » (Hébr., VII, 25). Cette oblation intérieure de Jésus, qui fut comme l'âme du sacrifice de la croix, reste l'âme du sacrifice de la messe, qui perpétue en substance celui du Calvaire.

On ne peut progresser dans la vie intérieure sans péné-

(1) II° Partie, ch. XIV. — (2) *Ibidem*.

trer chaque jour un peu plus en ce qui fait la valeur infinie du sacrifice de l'autel.

Comme le disait saint John Fischer en Angleterre aux luthériens qui supprimaient le sacrifice eucharistique : « La messe est comme le soleil qui éclaire et réchauffe chaque jour toute vie chrétienne. »

On peut approfondir la doctrine chrétienne et catholique du sacrifice de la messe de façon abstraite et spéculative; on peut aussi l'approfondir de façon concrète et vécue, en s'unissant à l'oblation du Sauveur d'une façon personnelle.

Les progressants doivent ainsi vivre de plus en plus des quatre fins du sacrifice, adoration, réparation, supplication, action de grâces; le Bx P. Eymard a beaucoup insisté sur ce point. Et pour le faire de façon plus profonde, il convient que le progressant, en union avec Notre-Seigneur, offre tout ce qu'il peut y avoir chaque jour et tout ce qu'il y aura de pénible en sa vie jusqu'à la mort, et même jusqu'à l'entrée au ciel. Il convient qu'il fasse d'avance le sacrifice de sa vie pour obtenir la grâce d'une sainte mort. Le progrès spirituel est, en effet, essentiellement ordonné au dernier acte d'amour ici-bas, qui, s'il était bien préparé par toute notre existence et très bien fait, nous ouvrirait aussitôt les portes du ciel.

Pour entrer dans les profondeurs de la messe, il faut se mettre à l'école de la Mère de Dieu. Plus que personne au monde, Marie a été associée au sacrifice de son Fils, en participant à toutes ses souffrances dans la mesure de son amour pour lui.

Des saints, en particulier des stigmatisés, ont été exceptionnellement unis aux souffrances et aux mérites du Sauveur, un saint François d'Assise et une sainte Catherine de Sienne, par exemple ; mais si profonde qu'ait été cette union, elle fut pourtant peu de chose en comparaison de celle de Marie. Par une connaissance expérimen-

tale des plus intimes et par la grandeur de son amour, Marie au pied de la Croix est entrée dans les profondeurs du mystère de la Rédemption, plus que saint Jean, plus que saint Pierre, plus que saint Paul. Elle y est entrée dans la mesure de la plénitude de grâce qu'elle avait reçue, dans la mesure de sa foi, de son amour, des dons d'intelligence et de sagesse qu'elle avait à un degré proportionné à sa charité.

Pour entrer un peu nous-mêmes dans ce mystère et en tirer les leçons pratiques qui nous permettent de nous préparer à une bonne mort, pensons au sacrifice que nous devons faire de notre vie en union avec Marie au pied de la Croix.

On exhorte souvent les mourants à faire le sacrifice de leur vie, pour donner une valeur satisfactoire, méritoire et impétratoire à leurs dernières souffrances. Souvent les Souverains Pontifes, en particulier Pie X, ont invité les fidèles à offrir d'avance ces souffrances, peut-être très grandes, du dernier instant pour se bien disposer à les offrir d'un cœur plus généreux à l'heure suprême.

Mais pour bien faire dès maintenant ce sacrifice de notre vie, il faut le faire en union avec le sacrifice du Sauveur perpétué sacramentellement sur l'autel pendant la messe, en union avec le sacrifice de Marie, Médiatrice et Corédemptrice. Et pour bien voir tout ce que cette oblation doit comporter, il convient de se rappeler ici les quatre fins du sacrifice : l'adoration, la réparation, la supplication et l'action de grâces. Nous les considérerons successivement en voyant les leçons qu'elles comportent.

L'Adoration

Jésus sur la Croix a fait de sa mort un sacrifice d'adoration. Ce fut l'accomplissement le plus parfait du pré-

cepte du Décalogue : « *Tu adoreras le Seigneur ton Dieu et tu ne serviras que lui seul* » (Deutér., VI, 13). C'est par cette parole divine que Jésus avait répondu à Satan qui lui disait : « Je te donnerai tous les royaumes du monde si tu te prosternes devant moi pour m'adorer, *si cadens adoraveris me.* »

L'adoration est due à Dieu seul, à cause de sa souveraine excellence de Créateur, parce que lui seul est l'Être même, éternellement subsistant, la Sagesse même, l'Amour même. L'Adoration, qui lui est due, doit être à la fois extérieure et intérieure, inspirée par l'amour; elle doit être une adoration en esprit et en vérité.

Une adoration d'une valeur infinie a été offerte à Dieu par Jésus à Gethsémani, lorsqu'il se prosterna la face contre terre en disant : « Mon Père, s'il est possible, que ce calice s'éloigne de moi; cependant que votre volonté soit faite et non la mienne » (Matth., XXVI, 10). Cette adoration reconnaissait pratiquement et profondément la souveraine excellence de Dieu, maître de la vie et de la mort, de Dieu qui, par l'amour du Sauveur, voulait faire *servir la mort, peine du péché, à la réparation du péché* et à notre salut. Il y a dans ce décret éternel de Dieu, qui contient toute l'histoire du monde, une excellence souveraine, reconnue par l'adoration de Gethsémani.

Cette adoration du Sauveur continua sur la Croix, et Marie s'associa à elle, dans la mesure de la plénitude de grâce qu'elle avait reçue et qui n'avait cessé de grandir. Au moment de la crucifixion de son Fils, elle a adoré les droits de Dieu, auteur de la vie, qui allait faire servir la mort de son Fils innocent à la réparation du péché, pour le bien éternel des âmes.

En union avec Notre-Seigneur et sa sainte Mère, adorons Dieu et disons de tout cœur, comme nous y invitait S. S. Pie X : « Seigneur, mon Dieu, dès aujourd'hui, d'un cœur tranquille et soumis, j'accepte de votre main le genre

de mort qu'il vous plaira de m'envoyer, avec toutes ses angoisses, toutes ses peines et toutes ses douleurs. »

Quiconque une fois dans sa vie, un jour à son choix, aura récité cet acte de résignation après la confession et la communion gagnera une indulgence plénière qui lui sera appliquée à l'heure de la mort, suivant la pureté de sa conscience. Mais qu'il serait bon de refaire chaque jour ce sacrifice, pour nous préparer ainsi à faire de notre mort, au dernier instant, en union avec le sacrifice du Christ continué en substance sur l'autel, un sacrifice d'adoration, en pensant au souverain domaine de Dieu, à la Majesté et à la Bonté de Celui « qui conduit à toute extrémité et qui en ramène — *Dominus mortificat et vivificat, deducit ad inferos et reducit* » (Deut., XXXII, 39; Tobie, XIII, 2; Sagesse, XVI, 13). Cette adoration de Dieu, maître de la vie et de la mort, peut se faire de manières assez différentes, suivant que les âmes sont plus ou moins éclairées : en est-il une meilleure que de s'unir ainsi chaque jour au sacrifice d'adoration du Sauveur?

Soyons dès maintenant des adorateurs en esprit et en vérité; que cette adoration soit si sincère et si profonde qu'elle rejaillisse vraiment sur notre vie et nous dispose à celle que nous devrons avoir au cœur au dernier instant.

Réparation

Une seconde fin du sacrifice est la *réparation de l'offense* faite à Dieu par le péché, et la *satisfaction pour la peine due au péché.* Nous devons faire de notre mort un sacrifice propitiatoire; l'adoration doit être à proprement parler réparatrice.

Notre-Seigneur a satisfait surabondamment pour nos fautes, parce que, dit saint Thomas (III[a], q. 48, a. 2), en offrant sa vie pour nous, il a fait *un acte d'amour qui*

plaisait plus à Dieu que tous les péchés réunis ne lui déplaisaient. Sa charité fut beaucoup plus grande que la malice de ses bourreaux; elle avait une valeur infinie qu'elle puisait en la personnalité du Verbe.

Il a satisfait pour nous, qui sommes les membres de son Corps mystique. Mais comme la cause première ne rend pas inutiles les causes secondes, le sacrifice du Sauveur ne rend pas inutile le nôtre, mais le suscite et lui donne sa valeur. Marie nous a donné l'exemple en s'unissant aux souffrances de son Fils; elle a ainsi satisfait pour nous, au point de mériter le titre de Corédemptrice.

Elle a accepté le martyre de son Fils non seulement chéri, mais légitimement adoré, qu'elle aimait avec le cœur le plus tendre depuis qu'elle l'avait virginalement conçu.

Plus héroïque encore que le patriarche Abraham prêt à immoler son fils Isaac, Marie offrant son Fils pour notre salut le vit réellement mourir dans les plus atroces souffrances physiques et morales. Un Ange ne vint pas arrêter l'immolation et dire à Marie, comme au patriarche, au nom du Seigneur : « *Je sais maintenant que tu ne m'as pas refusé ton fils, ton unique* » (Genèse, xxii, 12); Marie vit se réaliser effectivement et pleinement le sacrifice de réparation de Jésus, dont celui d'Isaac n'était qu'une figure commencée. Elle souffrit alors du péché dans la mesure de son amour pour Dieu que le péché offense, pour son Fils que le péché crucifiait, pour nos âmes que le péché ravage et fait mourir. La charité de la Vierge dépassait incomparablement celle du patriarche, et en elle, plus encore qu'en lui, se réalisèrent les paroles qu'il entendit : « *Parce que tu ne m'as pas refusé ton fils, ton unique, je te bénirai et te donnerai une postérité nombreuse comme les étoiles du ciel* » (Genèse, xxii, 11, 17).

Or, comme le sacrifice de Jésus et de Marie a été un sacrifice de propitiation ou de réparation pour le péché,

de satisfaction pour la peine due au péché, en union avec eux, faisons du sacrifice de notre vie une réparation de toutes nos fautes; demandons dès maintenant que nos derniers moments aient une valeur à la fois méritoire et expiatoire, et demandons la grâce de faire ce sacrifice avec un grand amour qui en augmentera la double valeur. Soyons heureux de payer cette dette à la justice divine pour que l'ordre soit pleinement rétabli en nous. Et si, en cet esprit, nous nous unissons intimement aux messes qui se célèbrent tous les jours, si nous nous unissons à l'oblation toujours vivante au Cœur du Christ, oblation qui est l'âme de ces messes, alors nous obtiendrons la grâce de nous y unir de même au dernier moment. Si cette union d'amour au Christ Jésus est chaque jour plus intime, la satisfaction du Purgatoire sera notablement abrégée pour nous; il se pourrait même que nous recevions la grâce de faire totalement notre Purgatoire sur la terre en méritant, en grandissant dans l'amour, au lieu de le faire après la mort sans mériter.

Supplication

Le sacrifice quotidien, comme celui de la dernière heure, ne doit pas être seulement un sacrifice d'adoration et de réparation, mais aussi un sacrifice impétratoire ou de supplication, en union avec Notre-Seigneur et avec Marie.

Saint Paul écrit aux Hébreux (v, 7) : « *Jésus, ayant offert avec larmes ses supplications..., a été exaucé à cause de sa piété et de son obéissance, et il sauve tous ceux qui lui obéissent.* » Rappelons-nous la prière sacerdotale du Christ après la Cène et avant le sacrifice de la Croix : Jésus y a prié pour ses Apôtres et pour nous... et « *toujours vivant il ne cesse d'intercéder pour nous* »

(Hébr., VII, 25), en particulier au sacrifice de la messe, dont il est le prêtre principal.

Jésus, qui a prié pour ses bourreaux, prie pour les mourants qui se recommandent à lui. Avec lui, la Vierge Marie intercède en se rappelant que nous lui avons souvent dit : « Sainte Marie, Mère de Dieu, priez pour nous, pauvres pécheurs, maintenant et à l'heure de notre mort. »

Le mourant doit s'unir aux messes qui se célèbrent en cette minute près de lui ou loin de lui; il doit demander par elles, par la grande prière du Christ qui continue en elles, la grâce de la bonne mort ou de la persévérance finale, la grâce des grâces, celle des élus. Il convient qu'il la demande non seulement pour lui-même, mais pour tous ceux qui meurent au même moment.

Et, pour nous disposer dès maintenant à faire cet acte de supplication à la dernière heure, prions souvent, en assistant à la sainte messe, pour ceux qui vont mourir dans la journée. Et, selon la recommandation de S. S. Benoît XV, faisons dire quelquefois une messe pour obtenir, par ce sacrifice de supplication d'une valeur infinie, la grâce de la bonne mort ou l'application des mérites du Sauveur. Faisons aussi célébrer quelques messes pour ceux de nos parents et amis qui nous donneraient des inquiétudes sur leur salut, pour leur obtenir la grâce dernière, pour ceux aussi que nous aurions scandalisés et éloignés peut-être de la voie de Dieu.

L'action de grâces

Enfin chacun doit se préparer chaque jour à faire de sa mort, en union avec Notre-Seigneur et avec Marie, un sacrifice d'action de grâces pour tous les bienfaits reçus depuis le baptême, en pensant à tant d'absolutions et de

communions qui nous ont remis ou gardés dans la voie du salut.

Jésus fit de sa mort un sacrifice d'action de grâces, quand il dit : « *Consummatum est* — Tout est consommé » (Jean, xix, 30); Marie dit ce « *Consummatum est* » avec lui. Et cette forme de prière, qui continue à la messe, ne cessera pas, même quand la dernière messe aura été dite à la fin du monde. Lorsqu'il n'y aura plus de sacrifice proprement dit, il y aura sa consommation, et en elle il y aura toujours l'adoration et l'action de grâces des élus qui, unis au Sauveur et à Marie, chanterons le *Sanctus* avec les Anges et glorifieront Dieu en le remerciant.

Cette action de grâces est admirablement exprimée par les paroles du rituel que dit le prêtre au chevet des mourants, après leur avoir donné une dernière absolution et le saint viatique : « *Proficiscere, anima christiana, de hoc mundo...* : Sortez de ce monde, âme chrétienne, au nom de Dieu le Père tout-puissant, qui vous a créée, au nom de Jésus-Christ, Fils du Dieu vivant, qui a souffert pour vous, au nom de la glorieuse et sainte Mère de Dieu, la Vierge Marie, au nom du bienheureux Joseph, son époux prédestiné, au nom des Anges et des Archanges, au nom des Patriarches, des Prophètes, des Apôtres, des Martyrs, au nom de tous les Saints et de toutes les Saintes de Dieu. Qu'aujourd'hui votre habitation soit dans la paix et votre demeure dans la Jérusalem céleste, par Jésus-Christ Notre-Seigneur. »

Pour conclure, redisons souvent, pour lui donner toute sa valeur, l'acte recommandé par S. S. Pie X et demandons à Marie la grâce de faire de notre mort un sacrifice d'adoration, de réparation, de supplication et d'action de grâces. Quand nous assistons les mourants, exhortons-

les à faire ce sacrifice en s'unissant aux messes qui se célèbrent alors. Et dès maintenant, à l'avance, faisons-le nous-mêmes, renouvelons-le souvent, chaque jour, comme s'il devait être le dernier; nous nous disposerons ainsi à le faire très bien au moment suprême : alors nous saurons que « si Dieu conduit à toute extrémité, il en ramène »; notre mort sera comme transfigurée; nous appellerons le Sauveur et sa sainte Mère pour qu'ils viennent nous prendre et nous accordent la dernière des grâces qui assurera définitivement notre salut, par un dernier acte de foi, de confiance et d'amour (1).

*
* *

Ce que nous venons de dire du sacrifice de notre vie en union avec le sacrifice de la messe, doit être entendu par une âme intérieure de cette façon réaliste et pratique, qui lui fasse vivre la parole de saint Paul (I Cor., xv, 31) : « *quotidie morior*, je meurs tous les jours ». Il s'agit d'accepter d'avance avec patience et avec amour non seulement les souffrances des derniers instants de la vie, mais toutes celles, physiques et morales, que Dieu, de toute éternité, nous a préparées pour nous purifier et pour nous faire travailler au salut des âmes. Ces souffrances sont de toutes sortes, manques d'égard, contradictions, dénigrements; et combien elles sont peu de choses en comparaison de celles que Jésus a portées par amour pour nous. Cependant, à cause de nos faiblesses, elles nous paraissent parfois bien lourdes. Acceptons-les à la sainte messe,

(1) Pour vivre profondément de la messe, nous recommandons le livre de l'abbé Ch. Grimaud : *Ma Messe* (chez Téqui, 17e édition), qui montre comment nous devons nous unir pratiquement au sacrifice de Notre-Seigneur perpétué sur l'autel, en nous rappelant les quatre fins du sacrifice, et qui expose longuement quels sont les fruits de messe tant pour les vivants que pour les défunts.

avant la sainte communion, au moment de la fraction de l'hostie qui symbolise le brisement de toutes les meurtrissures que Jésus a portées pour nous.

Que ce brisement nous fasse penser à celui qui doit être en nous, à celui d'une fervente contrition. Alors plus conscients de nos fautes, de la nécessité de les réparer, nous accepterons mieux d'avance les souffrances physiques et morales que la Providence nous réserve. Nous les accepterons en demandant un sérieux commencement de l'amour de la croix ou de l'amour de Jésus crucifié. Ne devons-nous pas lui rendre amour pour amour?

Il faut relire ce que d'après l'*Imitation*, l. III, ch. XLVII, Jésus dit à son serviteur fidèle : « Mon fils que les travaux que vous avez entrepris pour moi ne brisent pas votre courage et que les afflictions ne vous abattent pas entièrement; mais qu'en tout ce qui arrive ma promesse vous console et vous fortifie. Je suis assez puissant pour vous récompenser au-delà de toute mesure... Faites ce que vous avez à faire, travaillez fidèlement à ma vigne et je serai moi-même votre récompense. Une heure viendra prochainement où le travail et le trouble cesseront. Travaillez, chantez mes louanges, gémissez, gardez le silence, priez, souffrez courageusement l'adversité : la vie éternelle est digne de tous ces combats et de plus grands encore. Il y a un jour connu du Seigneur où la paix viendra... Oh! si vous aviez vu dans le ciel les couronnes immortelles des saints! de quel glorieux éclat resplendissent ces hommes que le monde méprisait et regardait comme indignes de vivre! Vous ne désireriez point les jours heureux de cette vie, mais plutôt vous vous réjouiriez de souffrir pour Dieu, et vous regarderiez comme le plus grand profit d'être compté pour rien parmi les hommes, *pro nihilo inter homines computari maximum lucrum duceres.* »

En assistant au sacrifice de la messe ou en le célébrant,

unissons ainsi notre oblation personnelle à celle du Sauveur, offrons-lui les contrariétés, les tribulations qui vont venir, en pensant qu'elles peuvent devenir ainsi très fructueuses pour nous; les obstacles peuvent être ainsi transformés en moyens, *la croix fut le plus grand obstacle qu'on voulut dresser contre Jésus, il en a fait le plus grand instrument de salut*; et si dans le Corps mystique chaque membre fait surnaturellement son devoir, tous les autres en bénéficient, comme dans notre organisme, si chaque petite cellule fonctionne comme il faut, l'organisme tout entier en profite. Par là, si peu que nous puissions faire, c'est déjà beaucoup, si c'est accompli en esprit d'amour de Dieu et du prochain, en union avec Jésus prêtre pour l'éternité. Dans les plus grandes calamités, on fait prier les petits enfants, dont la supplication, unie à celle du Sauveur, ne peut pas ne pas être entendue par Dieu.

Pour mieux saisir ce que doit être la messe pour les progressants, il convient de considérer que ses différentes parties correspondent *à l'amour qui purifie* (*Confiteor, Introït, Kyrie, Gloria*), *à l'amour qui s'éclaire et qui s'offre* (Collecte, Épître, Évangile, Credo, Offertoire), et *à l'amour qui s'immole et s'unit à Dieu* (Consécration, Communion, Action de grâces). Cela nous rappelle la voie purgative des commençants, la voie illuminative des progressants et la voie unitive des parfaits. Ce sont les phases normales de l'élévation de l'âme vers Dieu.

CHAPITRE XXV

La communion des progressants

Nous avons parlé plus haut (1) de la communion de ceux qui commencent à se donner sérieusement à la vie intérieure ; nous avons dit comme elle soutient, restaure, accroît la vie spirituelle, et qu'elle demande comme condition une intention droite et pieuse; quant à la communion fervente, disions-nous, elle suppose *la faim de l'Eucharistie* ou le vif désir de la recevoir pour être plus uni à Notre-Seigneur et grandir dans l'amour de Dieu et du prochain. Chacune de nos communions, remarquions-nous, devrait être substantiellement plus fervente que la précédente, d'une ferveur de volonté, sinon de sensibilité; chacune, en effet, doit augmenter en nous la charité et nous disposer par suite à mieux recevoir Notre-Seigneur le lendemain et de façon plus fructueuse. Il en est ainsi dans la vie des saints, dont l'ascension vers Dieu est toujours plus rapide; plus ils se rapprochent de Lui, plus ils sont attirés par Lui, comme la pierre tombe d'autant plus vite qu'elle se rapproche de la terre qui l'attire (2). Cette accélération dans notre marche vers Dieu

(1) IIe Partie, ch. xv.

(2) Cf. S. Thomas, *In Epist. ad Haebreos*, x, 25 : « Motus naturalis (v. g. lapidis cadentis) quanto plus accedit ad terminum, *tanto magis intenditur*. Contrarium est de motu violento (v. g. lapidis sursum projecti). Gratia autem inclinat in modum naturae. Ergo qui sunt in gratia, quanto plus accedunt ad finem, *plus crescere debent.* »

Voir aussi *Imitation*, l. IV, ch. iv.

doit donc se réaliser dans la communion des progressants plus encore que dans celle de ceux qui commencent. La première communion est certes une grande grâce pour l'enfant, mais les communions suivantes devraient être toujours plus fructueuses.

Pour voir ce que doit être la communion des progressants, il faut se rappeler que son effet principal est l'augmentation de la charité. Or cette vertu est surtout celle dans laquelle le progressant doit grandir en se souvenant que la charité fraternelle est un des plus grands signes du progrès de l'amour de Dieu (Jean, XIII, 35). On peut mieux s'en rendre compte en considérant que la communion assure, par l'union à Notre-Seigneur, l'unité et la croissance de son corps mystique (1).

La sainte Table et l'unité du Corps mystique

Saint Paul dit (I Cor., x, 16) : « Le calice de bénédiction, que nous bénissons, n'est-il pas une communion au sang du Christ? Et le pain, que nous rompons, n'est-il pas une communion au corps du Christ? Puisqu'il y a un seul pain, nous formons un seul corps, tout en étant plusieurs; car nous participons tous à un même pain. » A cette table commune des fidèles toute dissension doit disparaître.

Comme l'expliquent saint Jean Chrysostome (2) et saint Augustin (3), la communion des fidèles réunis à la sainte Table, pour se nourrir du corps de Notre-Sei-

(1) Ce sujet a été traité au Congrès Eucharistique international qui a eu lieu à Manille (Philippines) en 1937.
(2) P. G., LXI, 200.
(3) P. L., XXXV, 1612.

gneur et lui être de plus en plus incorporés, est le signe de l'unité de l'Église et le lien de la charité. Tous les fidèles qui communient montrent, en effet, qu'ils ont la même foi à l'Eucharistie, qui suppose tous les autres mystères du Christianisme; ils montrent qu'ils ont la même espérance du ciel et le même amour de Dieu et des âmes en Dieu, le même culte. C'est ce qui fait dire à saint Augustin : « O sacrement de piété véritable, signe d'unité, lien de charité!... Le Seigneur nous a donné son corps et son sang sous les espèces du pain et du vin, et comme le pain est formé de plusieurs grains de froment, et le vin est formé de plusieurs grains de raisin, ainsi l'Église du Christ doit être formée de la multitude des fidèles réunis par la charité (1). »

Aussi S. S. Pie X, en invitant les fidèles à la communion fréquente et quotidienne, aimait-il a rappeler ce grand principe : « La sainte Table est le symbole, la racine et le principe de l'unité catholique. »

A la lumière de ce principe, il faut penser, avant de communier, aux obstacles que nous pouvons mettre nous-mêmes à cette union surnaturelle de charité au Christ Jésus et à ses membres. Il faut lui demander de les mieux voir ces obstacles qui proviennent de nous, et d'avoir la générosité de les écarter; si nous étions négligents à le faire, daigne le Seigneur les écarter lui-même, dussions-nous en souffrir beaucoup. Le chrétien qui communie en ces dispositions de profonde sincérité reçoit certainement une notable augmentation de charité, qui l'unit plus intimement à Notre-Seigneur et aux âmes en lui.

En ce sens l'auteur de l'*Imitation*, l. IV, ch. IX, nous invite à dire, pour nous préparer à la sainte communion : « Je vous offre, Seigneur, tout ce qu'il y a de bien en moi,

(1) *In Joannem*, tract. 26. — *Item*, S. THOMAS, IIIa, q. 79, a. 1.

quelque faible et imparfait que ce soit, afin que, le perfectionnant sans cesse, vous le rendiez plus digne de vous. Je vous offre encore tous les pieux désirs des âmes fidèles, particulièrement de ceux qui m'ont demandé de prier pour eux... Je vous offre enfin des supplications et l'hostie de paix pour ceux qui m'ont offensé, attristé, blâmé, et pour tous ceux aussi que j'ai moi-même affligés, blessés, troublés, scandalisés, le sachant ou non, afin que vous nous pardonniez à tous nos péchés et nos offenses mutuelles. Otez de nos cœurs, ô mon Dieu ! le soupçon, l'aigreur, la colère, tout ce qui divise, tout ce qui peut altérer la charité et diminuer l'amour fraternel. »

Ainsi faite, la communion assure effectivement de façon concrète et vécue l'unité du corps mystique, l'union au Sauveur et à toutes les âmes vivifiées par lui. Elle est ainsi d'un puissant secours au milieu de tant de causes de divisions entre les individus, les classes et les peuples. Elle doit contribuer beaucoup à assurer le règne du Christ, par la paix du Christ, au-dessus de tous les rêves inconsistants de ceux qui cherchent un principe d'union, non pas en Dieu, mais dans les passions qui divisent.

La communion et la croissance du Corps mystique du Christ

La sainte communion doit contribuer à assurer non seulement l'unité, mais la croissance du corps mystique du Sauveur. Saint Paul écrit aux Ephésiens, IV, 11, 16 : « Tous nous sommes appelés à parvenir... *à la mesure de la stature parfaite du Christ*, afin que nous ne soyons plus des enfants, flottants et emportés à tout vent de doctrine..., mais que, *confessant la vérité, nous continuions à croître à tous égards dans la charité en union avec celui qui est le chef, le Christ*. C'est par lui que tout le

corps bien organisé et uni... s'accroît et se perfectionne dans la charité. »

Cette influence du Sauveur sur ses membres s'exerce surtout par la communion eucharistique; c'est par le Pain de vie que les chrétiens qui en sont nourris parviennent à la perfection que Dieu leur destine.

Saint Thomas (1) dit même : « Comme le baptême, qui est la porte des sacrements, produit en nous le commencement de la vie spirituelle, l'Eucharistie en produit la consommation ; elle est comme la fin des autres sacrements, qui nous disposent à la recevoir... Par suite, l'effet du baptême en l'âme de l'enfant est ordonné à celui de l'Eucharistie », un peu comme, dans l'ordre naturel, l'enfance est ordonnée au plein développement de l'âge adulte. En ce sens le désir au moins implicite de l'effet de l'Eucharistie est nécessaire au salut (2).

On ne saurait donc arriver à la perfection de la vie chrétienne sans se disposer à une communion chaque jour plus fervente, d'une ferveur de volonté, et chaque jour plus fructueuse.

De plus, non seulement chaque chrétien, mais chaque paroisse, chaque diocèse, l'Église entière, en chaque génération, parvient à la maturité, à la fécondité de la « stature parfaite », pour propager la foi qu'elle a reçue, pour la transmettre à la génération suivante, comme une semence sacrée.

Chaque époque a ses difficultés, et, avec le retour des masses à l'incrédulité, les difficultés de notre temps pourraient prochainement ressembler à celles que rencontra l'Église naissante pendant les siècles de persécution.

Le chrétien doit trouver sa force dans l'Eucharistie aujourd'hui comme au temps des catacombes. Il doit avoir

(1) IIIª, q. 73, a. 3. — (2) *Ibidem.*

faim de l'Eucharistie, c'est-à-dire un vif désir d'être uni au Christ par une *union profonde de volonté*, qui résiste à toutes les tentations et qui lui permette d'être à la hauteur des circonstances difficiles où il se trouve, par la pratique persévérante des vertus.

Il faut dire avec l'auteur de l'*Imitation*, IV, ch. XIII : « Seigneur, que je sois en vous, et vous en moi, et que cette union soit inaltérable. Vous êtes vraiment mon bien-aimé, *choisi entre mille* (1), en qui mon âme se complaît et veut demeurer à jamais. Vous êtes le *Roi pacifique*; en vous est la paix souveraine et le vrai repos; hors de vous, il n'y a que travail, douleur, misère infinie. *Vous êtes vraiment un Dieu caché* (2). Vous vous éloignez des impies; mais vous aimez à converser avec les humbles et les simples. *Oh! que votre tendresse est touchante, Seigneur* (3), vous qui, pour montrer à vos enfants tout votre amour, daignez les rassasier d'un pain délicieux descendu du ciel. »

Le Psalmiste disait déjà (Ps. XXX, 20): « Combien est grande, ô mon Dieu, l'abondance de douceur que vous avez réservée à ceux qui vous craignent! » Combien cette parole se vérifie pleinement aujourd'hui depuis l'institution de l'Eucharistie, par une fervente communion. Comme le dit encore l'auteur de l'*Imitation*, l. IV, ch. 14 : « Ils reconnaissent vraiment le Seigneur à la fraction du pain, comme les disciples d'Emmaüs, ceux dont le cœur est tout brûlant lorsque Jésus est avec eux. Qu'un amour si vif est souvent loin de moi!.. Ayez pitié, Seigneur, d'un pauvre mendiant et faites que j'éprouve au moins quelquefois, dans la sainte communion, quelques mouvements de cet amour qui embrase le cœur, afin que ma foi s'affermisse, que mon espérance en votre

(1) Cant., v, 10. — (2) Isaïe, XLV, 15. — (3) Sagesse, XII, 1.

bonté s'accroisse, et qu'enflammé par cette manne céleste, jamais la charité ne s'éteigne en moi. Dieu de bonté, vous êtes tout-puissant pour m'accorder cette grâce, pour me remplir de l'esprit de ferveur et me visiter dans votre miséricorde quand le jour choisi par vous sera venu. »

La faim de l'Eucharistie est ainsi exprimée par le même auteur (*Imit.*, l. IV, ch. XVII) : « Seigneur, je désire vous recevoir avec un pieux et ardent amour, avec toute l'affection de mon cœur, comme vous ont désiré dans la communion tant de saints et de fidèles, qui vous étaient si chers à cause de leur vie pure et de leur fervente piété... Je vous offre sans réserve le sacrifice de moi-même et de tout ce qui est à moi... Je voudrais vous recevoir avec autant de foi, d'espérance et d'amour que vous reçut votre sainte Mère, lorsque l'Ange lui annonça le mystère de l'Incarnation... Je vous offre tous les transports d'amour des saints, ainsi que leurs vertus; que tous les peuples vous bénissent et célèbrent la sainteté de votre nom. »

Le chrétien qui communie dans ces dispositions marche d'un pas toujours plus rapide vers Dieu et il entraîne certainement avec lui d'autres âmes. Ainsi est assurée la croissance du corps mystique du Christ. Mais il faut faire un pas de plus dans le sens de la générosité.

La communion et le don de soi

Notre-Seigneur nous a dit : « Aimez-vous les uns les autres comme je vous ai aimés » (Jean, XIII, 34). Or il nous a aimés jusqu'à mourir pour nous sur la Croix et jusqu'à se donner à nous en nourriture dans l'Eucharistie. Le chrétien doit donc apprendre dans la communion le don de soi pour imiter Notre-Seigneur.

Le Cœur eucharistique de Jésus, qui nous a donné et nous redonne tous les jours l'Eucharistie, est l'exemplaire éminent du don parfait de soi-même. Il nous rappelle qu'il est plus parfait de donner que de recevoir, d'aimer que d'être aimé.

Et donc, après avoir reçu, à l'exemple de notre Sauveur, nous devons nous donner nous-mêmes aux autres pour leur apporter la lumière de vie et la paix. Une âme de plus en plus incorporée à Notre-Seigneur par la sainte communion doit être un peu à son tour le pain des âmes qui l'entourent, comme Notre-Seigneur a voulu être notre pain. A ceux qui sont moins éclairés, à ceux qui sont faibles, à ceux même qui s'éloignent de l'autel, elle doit se donner sans compter, malgré les incompréhensions, les froideurs et les mauvais procédés. Par là elle ramènera certainement des égarés vers le Cœur eucharistique de Jésus, « Cœur oublié, méprisé, outragé, méconnu des hommes ». Il est pourtant le Cœur qui nous aime, qui est « patient à nous attendre, pressé de nous exaucer, le Cœur désirant qu'on le prie, le Cœur foyer de nouvelles grâces, le Cœur silencieux voulant parler aux âmes, le refuge de la vie cachée, le maître des secrets de l'union divine (1) », le Cœur de Celui qui paraît dormir, mais qui veille toujours et qui déborde incessamment de charité.

Il est le modèle éminent du don parfait de soi-même. C'est pourquoi, un saint prêtre de Lyon, ami du Curé d'Ars, le P. Chevrier, dont nous avons déjà parlé plus haut, aimait à dire à ses fils spirituels : « A l'exemple de Notre-Seigneur, le prêtre doit mourir à son corps, à son esprit, à sa volonté, à sa réputation, à sa famille, au monde ; il doit s'immoler par le silence, la prière, le

(1) Paroles extraites de la Prière au Cœur eucharistique de Jésus.

travail, la pénitence, la souffrance, la mort. Plus on est mort, plus on a la vie, plus on la donne. Le prêtre est un homme crucifié. — Il doit aussi, par charité, à l'exemple de son Maître, donner son corps, son esprit, son temps, ses biens, sa santé, sa vie; il doit donner la vie par sa foi, sa doctrine, ses paroles, ses prières, ses pouvoirs, ses exemples. Il faut devenir du bon pain. Le prêtre est un homme mangé (1). »

Or ce qui est dit ici du prêtre doit être dit en un certain sens de tout chrétien parfait, qui doit constamment se dévouer surnaturellement pour entraîner les âmes qui l'entourent vers le but même de notre voyage que trop souvent nous oublions. Ce zèle de la gloire de Dieu et du salut des âmes est la réponse que tous doivent donner à ce précepte du Sauveur : « Aimez-vous les uns les autres, comme je vous ai aimés » (Jean, XIII, 34). Nous trouverons dans la communion fervente cette générosité qui fait rayonner sur d'autres âmes le don de Dieu que nous avons reçu, et qui montre ainsi la valeur et les fruits de l'Eucharistie. Il n'y a qu'à recevoir l'amour de Dieu et à le lui rendre en la personne du prochain.

(1) *Le Père Chevrier*, par Antoine Lestra, Paris, 1934, p. 165 : « Le tableau de Saint-Fons ».

CHAPITRE XXVI

La dévotion à Marie chez les progressants

Dans la première partie de cet ouvrage, au chapitre VI, nous avons parlé de l'influence de Marie comme médiatrice en disant comment elle a coopéré au sacrifice de la Croix par le mérite et la satisfaction, comment elle ne cesse d'intercéder pour nous, de nous obtenir et de nous distribuer toutes les grâces que nous recevons.

Nous voudrions appliquer ici ces principes, comme le fait le Bx Grignion de Montfort (1), pour montrer ce que doit être la dévotion à Marie chez les progressants. Voyons ce qu'est la vraie dévotion à la Sainte Vierge, quels en sont les degrés et quels en sont les fruits.

La vraie dévotion à Marie

Nous ne parlons pas ici d'une dévotion tout extérieure, présomptueuse, inconstante, hypocrite et intéressée, mais de la vraie dévotion, qui est définie, par saint Thomas, « la promptitude de la volonté au service de

(1) *Traité de la vraie dévotion à la Sainte Vierge. — Le secret de Marie.*

Dieu (1) ». Cette promptitude de volonté, qui doit subsister malgré l'aridité et la sensibilité, nous porte à rendre à Notre-Seigneur et à sa sainte Mère le culte qui leur est dû (2). Comme Jésus est notre Médiateur auprès de son Père, nous devons aller au Sauveur par Marie. La médiation du Fils éclaire celle de sa sainte Mère.

Plusieurs se font illusion, qui prétendent parvenir à l'union à Dieu sans recourir constamment à Notre-Seigneur. Ils ne parviendront guère qu'à une connaissance abstraite de Dieu, et non pas à cette connaissance savoureuse, appelée sagesse, à la fois élevée, pratique, vivante, expérimentale, qui nous fait découvrir les voies de la Providence dans les moindres choses. Les quiétistes se sont trompés en prétendant que la sainte humanité de Jésus était un moyen utile seulement au début de la vie spirituelle; c'était ne plus assez reconnaître la médiation universelle du Sauveur.

Une autre erreur consiste à vouloir aller à Notre-Seigneur sans passer par Marie. Ce fut une des erreurs des protestants. Et, même parmi les catholiques, certains ne voient pas assez combien il convient de recourir à la Sainte Vierge pour entrer dans l'intimité du Christ. Comme le dit le Bx Grignion de Montfort (3), ils ne connaissent Marie « que d'une manière spéculative, sèche, stérile, indifférente... Ils craignent qu'on abuse de la dévotion envers elle et qu'on fasse injure à Notre-Seigneur en honorant trop sa sainte Mère... S'ils parlent de la dévotion à Marie, c'est moins pour la recommander que pour détruire les abus qu'on en fait ». Ils semblent croire que

(1) IIa IIae, q. 82, a. 1 : « Voluntas prompte faciendi quod ad Dei servitium pertinet. »

(2) Il faut pourtant distinguer le culte de latrie, dû à Dieu, et l'humanité du Sauveur unie personnellement au Verbe, et culte d'hyperdulie, dû à la Sainte Vierge.

(3) *Traité de la vraie dévotion à la Sainte Vierge*, ch. II, a. 1, § 1.

Marie « soit un empêchement pour arriver à l'union divine (1) », alors que toute son influence est pour nous y conduire. Autant vaudrait dire que le saint Curé d'Ars était pour ses paroissiens un empêchement pour aller à Dieu.

Il y a là un manque d'humilité à négliger les médiateurs que Dieu nous a donnés à cause de notre faiblesse. L'intimité avec Notre-Seigneur dans l'oraison sera beaucoup facilitée par un recours fréquent à Marie.

Les degrés de cette dévotion

Cette dévotion, qui doit exister chez tout chrétien, doit grandir avec la charité.

Un premier degré consiste à prier de temps en temps la Sainte Vierge, en l'honorant comme la Mère de Dieu, en disant, par exemple, avec un vrai recueillement l'*Angelus* chaque fois qu'on l'entend sonner.

Un deuxième degré consiste à avoir pour Marie des sentiments plus parfaits de vénération, de confiance et d'amour, qui portent à dire chaque jour le rosaire, au moins une des trois parties du rosaire, en méditant les mystères joyeux, douloureux et glorieux, qui sont pour nous le chemin de la vie éternelle.

Un troisième degré de la vraie dévotion à Marie, celui qui convient aux progressants, consiste à se consacrer tout entier par elle à Notre-Seigneur.

C'est ce qu'explique fort bien le B^x^ Grignion de Montfort (2) : « Cette dévotion, dit-il, consiste à se donner tout entier à la très Sainte Vierge pour être tout entier à Jésus-Christ par elle. Il faut lui donner : 1° notre corps

(1) *Ibidem*, ch. IV, a. 6. — (2) *Ibid.*, ch. III, a. 1.

avec tous ses sens et ses membres (pour qu'elle les garde dans une parfaite pureté); 2° notre âme avec toutes ses puissances; 3° nos biens extérieurs... présents et à venir; 4° nos biens intérieurs et spirituels, qui sont nos mérites, nos vertus et nos bonnes œuvres passées, présentes et futures. »

Pour bien entendre cette oblation, il faut distinguer dans nos bonnes œuvres ce qui est incommunicable à d'autres, et ce qui est communicable aux autres âmes.

Ce qui est incommunicable dans nos bonnes œuvres, c'est le mérite proprement dit *de condigno*, qui constitue un droit en justice à une augmentation de charité et à la vie éternelle. Ces mérites personnels sont incommunicables; ils diffèrent en cela de ceux de Jésus-Christ, qui, étant constitué tête de l'humanité et notre caution, a pu mériter en stricte justice pour nous.

Si donc nous offrons nos mérites proprement dits à la Sainte Vierge, ce n'est pas pour qu'elle les donne à d'autres âmes, mais pour qu'elle nous les conserve, les fasse fructifier, et, si nous avions le malheur de les perdre par un péché mortel, pour qu'elle nous obtienne la grâce d'une fervente contrition qui nous fasse recouvrer non pas seulement l'état de grâce, mais le degré de grâce perdu; de sorte que si nous avions perdu cinq talents, nous retrouvions ces cinq talents, et non pas seulement deux ou trois (1).

Ce qui est communicable aux autres dans nos bonnes œuvres, c'est le mérite de convenance, c'est aussi leur valeur satisfactoire ou réparatrice et leur valeur impétratoire ou de prière.

D'un mérite de convenance, fondé non pas sur la justice, mais sur la charité ou l'amitié qui nous unit à Dieu,

(1) Cf. S. Thomas, IIIª, q. 89, a. 2.

in jure amicabili, nous pouvons obtenir des grâces au prochain; ainsi une bonne mère chrétienne, par sa vie vertueuse, attire des grâces sur ses enfants parce que le bon Dieu a égard aux intentions et aux bonnes œuvres de cette mère généreuse.

De même nous pouvons prier pour le prochain, pour sa conversion, son avancement, pour les pécheurs endurcis, pour les agonisants, pour les âmes du purgatoire.

Enfin nous pouvons satisfaire pour les autres, accepter volontairement la peine due à leurs péchés, expier pour eux, comme Marie le fit pour nous au pied de la Croix, et attirer ainsi sur eux la miséricorde divine. Nous pouvons gagner aussi des indulgences pour les âmes du purgatoire, leur ouvrir le trésor des mérites du Christ et des saints et hâter leur délivrance.

Si nous offrons ainsi toutes nos contrariétés et peines à Marie, elle nous enverra des croix proportionnées à nos forces aidées par la grâce pour nous faire travailler au salut des âmes.

*
* *

A qui convient-il de conseiller cette consécration ainsi comprise? Il ne faut pas la conseiller à ceux qui la feraient par sentimentalité ou orgueil spirituel sans en comprendre la portée, mais il convient de la conseiller à des âmes vraiment pieuses et ferventes, d'abord pour un temps, d'une fête de la Sainte Vierge à une autre, puis pour un an; ainsi on se pénétrera de cet esprit d'abandon et ensuite on pourra faire cet acte avec fruit pour toute la vie.

On objecte parfois : mais c'est nous dépouiller et ne pas payer notre propre dette, ce qui augmentera notre purgatoire.

C'est l'objection que fit le démon à sainte Brigitte, au moment où elle se disposait à faire un acte semblable. Notre-Seigneur lui fit comprendre que cette objection est

celle de l'amour-propre, qui oublie la bonté de Marie. Elle ne se laisse pas vaincre en générosité. En se dépouillant ainsi, on reçoit cent pour un. Et même l'amour dont témoigne cet acte généreux nous obtient déjà la remise d'une partie de notre purgatoire.

D'autres personnes objectent encore : comment prier ensuite spécialement pour nos parents et nos amis, si nous avons une fois pour toutes donné toutes nos prières à Marie?

A cela il faut répondre que la Sainte Vierge connaît nos devoirs de charité à l'égard de nos parents et de nos amis, et même, si nous oubliions de prier pour eux, comme nous le devons, c'est elle qui nous le rappellerait. De plus, parmi nos parents et amis, il y en a qui ont un besoin très particulier qu'on prie pour eux, et cela souvent nous l'ignorons, tandis que Marie le sait, elle pourra ainsi faire bénéficier ces âmes de nos prières à notre insu. Pour d'autres, on peut toujours lui demander de les favoriser.

Les fruits de cette dévotion

Le Bx Grignion de Montfort dit (1) que ce chemin pour aller à Dieu est *plus facile*, et pourtant *plus méritoire*, et par suite c'est un chemin plus parfait, plus court et plus sûr.

C'est d'abord une voie plus facile. « On peut à la vérité, dit-il, arriver à l'union divine par d'autres chemins ; mais ce sera par beaucoup plus de croix et de morts étranges, et avec beaucoup plus de difficultés, que nous vaincrons plus difficilement. Il faudra passer par des

(1) *Ibidem*, ch. IV, a. 4 et 5.

nuits obscures, par des combats et des agonies étranges, par des montagnes escarpées, par des épines très piquantes et des déserts affreux. Mais par le chemin de Marie, on passe plus doucement et plus tranquillement. On y trouve, à la vérité, de grands combats à donner et de grandes difficultés à vaincre ; mais cette bonne Mère se rend si proche de ses fidèles serviteurs, pour les éclairer dans leurs ténèbres, pour les éclaircir dans leurs doutes, les soutenir dans leurs combats et leurs difficultés, qu'en vérité ce chemin virginal pour trouver Jésus-Christ est un chemin de roses et de miel, à vu les autres chemins. » On le voit par les saints qui ont plus particulièrement suivi cette voie, comme saint Ephrem, saint Jean Damascène, saint Bernard, saint Bonaventure, saint Bernardin de Sienne, saint François de Sales, etc.

On connaît la vision de saint François d'Assise : il vit un jour ses fils qui essayaient de s'élever jusqu'à Notre-Seigneur par une échelle de couleur rouge et d'une pente très abrupte ; après avoir monté quelques échelons ils retombaient. Alors Notre-Seigneur montra à saint François une autre échelle de couleur blanche, et d'une pente beaucoup plus douce, au sommet de laquelle apparaissait la Sainte Vierge ; puis il lui dit : « Recommande à tes fils de passer par l'échelle de ma Mère. »

C'est un chemin *plus facile*, parce que la Sainte Vierge nous soutient de sa mansuétude. Et pourtant c'est un chemin *plus méritoire,* parce que Marie nous obtient une plus grande charité, qui est le principe du mérite ; les difficultés à vaincre sont certes une occasion de mérite, mais le principe de celui-ci est la charité, l'amour de Dieu, par lequel on triomphe de ces difficultés. Il faut se rappeler que Marie méritait plus par les actes les plus faciles, comme une simple prière, que les martyrs dans leurs tourments, car elle mettait plus d'amour de Dieu en ces actes faciles que les saints dans les actes héroïques.

Ce chemin de Marie, étant plus facile et plus méritoire, est plus court, plus parfait, plus sûr.

Comme on y marche plus facilement, on y avance plus promptement. On avance plus en peu de temps de soumission à la Mère de Dieu que pendant des années où l'on s'appuierait trop sur sa prudence personnelle. Sous la direction de celle à qui le Verbe incarné a obéi, on marche à pas de géants.

C'est aussi un chemin plus parfait, puisque par Marie le Verbe de Dieu est descendu parfaitement jusqu'à nous sans rien perdre de sa divinité; par elle, les très petits peuvent monter parfaitement jusqu'au Très-Haut, sans rien appréhender. Elle purifie nos bonnes œuvres et en augmente la valeur en les présentant à son Fils.

Enfin c'est un chemin plus sûr, où l'on est davantage préservé des illusions de celui qui cherche à nous tromper d'abord de façon imperceptible, pour nous conduire ensuite à de grandes fautes. Sur ce chemin on est aussi plus préservé des illusions de la rêverie et du sentimentalisme. Marie, en effet, dans la subordination des causes qui transmettent la grâce divine, exerce une salutaire influence sur notre sensibilité, elle la calme, la règle, pour permettre à la partie élevée de l'âme de recevoir de façon plus fructueuse l'influence de Notre-Seigneur. De plus, Marie elle-même est pour notre sensibilité un objet très pur, très saint, qui élève l'âme vers l'union à Dieu. Elle nous donne une grande liberté intérieure et parfois nous obtient aussitôt, lorsqu'on le lui demande instamment, d'être délivré des déviations de la sensibilité qui empêchent la prière et l'union intime avec Notre-Seigneur. Toute l'influence de Marie médiatrice a pour but de nous conduire à l'intimité de Jésus, comme lui-même nous conduit au Père.

Il convient de demander cette particulière assistance de Marie au moment de la sainte communion pour qu'elle

nous fasse participer à sa piété profonde et à son amour comme si elle nous prêtait son cœur très pur pour recevoir dignement Notre-Seigneur. Il convient de faire de même l'action de grâce.

Pour conclure, disons l'essentiel de la consécration de soi-même à Jésus-Christ, par les mains de Marie :

« O Sagesse éternelle et incarnée! O très aimable et adorable Jésus, vrai Dieu et vrai homme, je vous rends grâce de ce que vous vous êtes anéanti vous-même, en prenant la forme d'un esclave, pour me tirer de l'esclavage du démon.... J'ai recours à l'intercession de votre très sainte Mère, que vous m'avez donnée pour médiatrice auprès de vous; et c'est par ce moyen que j'espère obtenir de vous la contrition et le pardon de mes péchés, l'acquisition et la conservation de la sagesse.

« Je vous salue, Marie immaculée, reine du Ciel et de la terre, à l'empire de qui est soumis tout ce qui est au-dessous de Dieu. Je vous salue, refuge assuré des pécheurs, dont la miséricorde ne manque à personne; exaucez les désirs que j'ai de la divine sagesse et recevez pour cela les vœux et les offres que ma bassesse vous présente.

« Moi, pécheur infidèle, je renouvelle et ratifie aujourd'hui entre vos mains les vœux de mon baptême. Je renonce pour jamais à Satan, à ses pompes et à ses œuvres, je me donne tout entier à Jésus-Christ, la Sagesse incarnée, pour porter ma croix à sa suite tous les jours de ma vie. Et afin que je lui sois plus fidèle que je n'ai été jusqu'ici, je vous choisis, ô Marie, pour ma Mère. Je vous livre et consacre mon corps et mon âme, mes biens intérieurs et extérieurs, et la valeur même de mes bonnes actions passées, présentes et futures. Présentez-moi à votre Fils et faites-moi la grâce d'obtenir la vraie sagesse de Dieu et de me mettre pour cela au nombre de ceux que vous aimez, que vous enseignez, conduisez, nourris-

sez et protégez. O Vierge fidèle, rendez-moi en toutes choses un si parfait disciple, imitateur de la Sagesse incarnée, Jésus-Christ, votre Fils, que j'arrive, par votre intercession et à votre exemple, à la plénitude de son âge sur la terre et de sa gloire dans les cieux. Ainsi soit-il (1). »

(1) C'est l'essentiel de la consécration par laquelle se termine le *Traité de la vraie dévotion à Marie du Bx de Montfort.* Il y est parlé, par opposition à l'esclavage du péché, d'un saint esclavage d'amour, que quelques-uns n'ont pas toujours bien compris. Il ne diminue en rien l'affection toute filiale que nous devons avoir pour Marie, mais, dans la formule même, plusieurs âmes préfèrent mettre l'accent sur ce caractère filial de nos rapports avec la Mère de Dieu.

CHAPITRE XXVII

La mystique de l' « Imitation » accessible à tous

Nous voudrions examiner ici, à la lumière du livre de l'*Imitation de Jésus-Christ*, la question posée au début de cet ouvrage : la contemplation infuse des mystères de la foi et l'union à Dieu qui en résulte sont-elles dans la voie normale de la sainteté, et quelles sont les dispositions ordinairement requises pour obtenir une telle grâce?

L'*Imitation* n'est pas un traité didactique, c'est l'histoire vécue d'une âme éprise de perfection, histoire écrite au jour le jour, à la suite d'une oraison tantôt laborieuse, tantôt pleine de lumière et d'enivrements célestes. Il paraît certain que c'est un livre non seulement ascétique, mais mystique; il porte sans doute à la pratique des vertus, mais en vue de la contemplation et de l'union à Dieu. Or il s'adresse manifestement à toutes les âmes intérieures, et de fait toutes le lisent. C'est dire que la vraie mystique dont il parle est accessible à toutes, pourvu qu'elles veuillent suivre la voie de l'humilité, de la croix, de la prière constante et de la docilité au Saint-Esprit. C'est là une des raisons les plus fortes en faveur de la réponse affirmative à la question posée.

Comme l'écrit le P. Dumas, S.M., dans son bel ouvrage

sur l'*Imitation* (1) : « L'*Imitation* a une beauté, une vertu qui touche, émeut, captive les cœurs malades, indifférents, même incroyants. Toutefois, par sa destination première, elle ne s'adresse pas aux pécheurs, ni aux débutants, elle suppose déjà certains progrès dans la vertu. Elle n'ambitionne rien moins que de nous élever à la contemplation et aux consolations intimes de la vie d'union.

« En vérité, la contemplation, l'union intime avec Dieu, c'est la fin, c'est la destinée, et, par suite, le besoin impérieux de notre âme, qui en Dieu seul peut trouver le repos et la paix. Et c'est parce que l'*Imitation* laisse entrevoir cette paix et ce repos, en orientant l'âme vers l'union au Bien suprême, que toute âme, même bien imparfaite, éprouve à la lecture de ce livre — qu'en réalité elle ne comprend qu'à demi — une douceur réconfortante qu'elle ne sait pas expliquer elle-même. »

Nous voudrions montrer ici le caractère proprement mystique de ce livre, voir si, d'après lui, la contemplation infuse des mystères de la foi et l'union à Dieu qui en résulte sont hautement désirables pour tous, puis noter quelles sont selon lui les dispositions ascétiques requises ordinairement pour recevoir une telle grâce.

*Le caractère mystique de l'*Imitation

Est-il vrai de dire que l'*Imitation* est un livre proprement mystique et non pas seulement ascétique ?

On entend par *connaissance mystique* de Dieu celle qui s'obtient, non par des spéculations rationnelles ni seulement par la foi, mais par une inspiration spéciale du

(1) *Introduction à l'Union intime avec Dieu, d'après l'Imitation*. Paris, Téqui, 4e édition, 1916, p. 9.

Saint-Esprit dans l'oraison. C'est une « connaissance quasi expérimentale de Dieu », dit saint Thomas (1), qui procède de la foi vivifiée par l'amour et éclairée par les dons d'intelligence ou de sagesse. Saint Jean de la Croix parle de même (2) : « La contemplation infuse, dit-il, provient d'une influence de Dieu qui instruit l'âme en secret et en perfection d'amour sans qu'elle y intervienne, sans qu'elle comprenne même en quoi cette contemplation infuse consiste. » Saint François de Sales parle aussi de même (3).

Or l'*Imitation* ne cesse d'exhorter l'âme intérieure à l'humilité, à l'abnégation et à la docilité, qui la disposeront à recevoir cette grâce de contemplation et d'union à Dieu.

Cela se remarque à chaque page, et plus spécialement au l. I, ch. III, et au l. II, ch. XXXI et XLIII.

Au l. I, ch. III, il est dit : « *Heureux celui que la vérité instruit elle-même*, non par des figures et des paroles qui passent, mais en se montrant telle qu'elle est... C'est une grande folie de négliger ce qui est utile et nécessaire à la vie de l'âme pour s'appliquer curieusement à ce qui ne l'est point... *Celui à qui parle le Verbe éternel est délivré de bien des opinions*. Tout vient de ce Verbe unique : de lui procède toute parole, il en est le principe, et c'est lui qui parle au-dedans de nous. Sans lui nulle intelligence, sans lui nul jugement n'est droit.

« Souvent j'éprouve un grand ennui à force de lire et d'entendre; en vous est tout ce que je désire, tout ce que je veux. *Que tous les docteurs se taisent;* que toutes les créatures soient dans le silence devant vous; *parlez-moi*

(1) I Sent., dist. 14, q. 2, a. 2, ad 3. *Comm. in Ep. Rom.*, VIII, 16. Cf. IIª IIªᵉ, q. 180, a. 1, 2, 4, 7; q. 45, a. 2, q. 8, a. 6, 7, 8.
(2) *Nuit obscure*, l. II, ch. V.
(3) *Amour de Dieu*, l. VI, ch. III, V, VII, X.

vous seul. Plus un homme est recueilli en lui-même et dégagé des choses extérieures, plus son esprit s'étend, s'élève sans aucun travail, *parce qu'il reçoit d'en-haut la lumière de l'intelligence*... L'humble connaissance de vous-même est une voie plus sûre pour aller à Dieu que les recherches profondes de la science. Ce n'est pas qu'il faille blâmer la science, ni la simple connaissance d'aucune chose, car elle est bonne en soi et ordonnée à Dieu, mais on doit toujours préférer une conscience pure et une vie sainte. Celui-là est vraiment sage qui, pour gagner Jésus-Christ, regarde comme de la boue toutes les choses de la terre. Celui-là possède la vraie science qui renonce à sa volonté pour faire celle de Dieu. » C'est la science, l'intelligence et la sagesse, qui viennent du Saint-Esprit, et sans ses divines inspirations on ne peut les conserver.

L'auteur de l'*Imitation* dit aussi, l. III, ch. XXXI : « Seigneur j'ai besoin d'une grâce plus grande s'il me faut parvenir à cet état où nulle créature ne sera un lien pour moi... « Qui me donnera des ailes comme à la « colombe? je volerai et me reposerai » (Ps. LIV, 7)... Quoi de plus libre que celui qui ne désire rien sur la terre? Il faut donc s'élever au-dessus de toutes les créatures, se détacher de soi-même, *sortir de son esprit, monter plus haut*, et là reconnaître que c'est vous qui avez tout fait et que rien n'est semblable à vous... *Et c'est pourquoi l'on trouve peu de contemplatifs, parce que peu savent se séparer entièrement des créatures et des choses périssables. Il faut pour cela une grâce puissante qui soulève l'âme et la ravisse au-dessus d'elle-même. Et tant que l'homme n'est pas élevé ainsi en esprit, détaché de toute créature et parfaitement uni à Dieu, tout ce qu'il sait et tout ce qu'il a est de bien peu de prix*... Il y a une grande différence entre la sagesse d'un homme éclairé par Dieu dans la prière et la science

qu'un docteur acquiert par l'étude. *La connaissance qui vient d'en-haut et que Dieu répand lui-même dans l'âme* (voilà bien la contemplation infuse) est bien supérieure à celle où l'homme parvient laborieusement par les efforts de son esprit. Plusieurs désirent la contemplation, mais ce qu'il faut pour obtenir cette grâce, ils ne le veulent point faire. Le grand obstacle est qu'on s'arrête à ce qu'il y a d'extérieur et de sensible et que l'on s'occupe peu de se mortifier véritablement. »

Ce chapitre à lui seul est des plus significatifs et montre que la contemplation infuse des mystères du salut est hautement désirable, qu'elle est dans la voie normale de la sainteté.

De même, l. III, ch. XLIII. Le Seigneur dit : « *C'est moi, qui en un moment élève l'âme humble et la fait pénétrer plus avant dans la vérité éternelle que ne le pourrait celui qui a étudié dix ans dans les écoles.* J'enseigne sans bruit de paroles, sans embarras d'opinions, sans faste, sans arguments, sans disputes. J'apprends à mépriser les biens de la terre, à dédaigner ce qui passe, à rechercher et à goûter ce qui est éternel,... à ne désirer rien hors de moi et à m'aimer ardemment et par-dessus tout. Quelques-uns, en m'aimant ainsi, ont appris des choses toutes divines dont ils parlaient d'une manière admirable. Ils ont fait plus de progrès en quittant tout que par une profonde étude. Mais je dis aux uns des choses plus générales, aux autres de plus particulières. J'apparais à quelques-uns doucement voilé sous des ombres et des figures; je révèle à d'autres mes mystères au milieu d'une vive splendeur... Moi seul j'enseigne la vérité au-dedans, je scrute les cœurs, je pénètre leurs pensées, j'excite à agir, et je distribue mes dons à chacun selon qu'il me plaît. »

∴

On voit par là que la contemplation dont parle l'auteur de l'*Imitation* procède d'une inspiration spéciale du Saint-Esprit, qui rend la foi pénétrante et savoureuse en nous faisant goûter combien le Seigneur est bon : « Gustate et videte quoniam suavis est Dominus » (Ps. xxxiii, 9). Il s'agit donc de la contemplation infuse.

Mais il n'est pas question de grâces extraordinaires, comme le sont les visions, les révélations prophétiques, les stigmates. Il s'agit d'une pénétration toujours plus profonde et plus savoureuse des mystères de la foi, supérieurs à tous les futurs contingents particuliers, comme la fin d'une guerre, que la lumière prophétique dévoile. On voit par suite que la contemplation infuse des mystères de la foi, déclarée ici si hautement désirable, est une grâce éminente, sans doute, mais non pas de soi extraordinaire; elle est dans la voie normale de la sainteté. Et si on l'appelle parfois extraordinaire, c'est en ce sens qu'elle l'est *de fait*, parce qu'elle est assez rare; mais elle ne l'est pas *de droit*. Loin d'être de soi extraordinaire, c'est elle qui met dans l'ordre parfait. Ceux-là seuls se trouvent dans cet ordre parfait qui pénètrent ainsi dans la vie intime de Dieu, qui sont vivement épris de l'Unique nécessaire et voient toutes les choses terrestres à leur vraie place. Ainsi *l'ordre de la charité* s'établit en tous les sentiments qui se trouvent pleinement subordonnés à l'amour de Dieu et vivifiés par lui.

A cette contemplation infuse et à l'union à Dieu qui en résulte, selon l'*Imitation*, toutes les âmes intérieures sont donc appelées, au moins d'un *appel général et éloigné*, sinon encore d'un appel individuel et prochain, lequel

peut être soit simplement suffisant, soit efficace ou victorieux de toute résistance (1).

Dans l'*Imitation*, au l. IV, consacré à l'Eucharistie, le fidèle demande avec insistance l'union ineffable avec Jésus-Christ.

On lit en ce livre IV, ch. XIII : « Qui me donnera, Seigneur, de vous trouver seul, de vous ouvrir mon cœur, de jouir de vous comme mon âme le désire..., de sorte que vous me parliez seul et moi à vous, comme un ami à son ami? Ce que je demande, ce que je désire, c'est d'être uni tout entier à vous..., pour apprendre à goûter les choses du ciel et de l'éternité... Quand, m'oubliant tout à fait moi-même, serai-je parfaitement uni à vous et absorbé en vous? Que je sois en vous et vous en moi; et que cette union soit inaltérable. »

Il est dit de même en ce livre IV, ch. XVII : « O mon Dieu! amour éternel, mon unique bien, ma félicité toujours durable, je désire vous recevoir avec toute la ferveur, tout le respect qu'ait jamais pu ressentir aucun de vos saints. »

Et encore, l. II, ch. I, n. 6 : « Celui qui aime Jésus et la vérité, qui est vraiment intérieur et dégagé de toute affection désordonnée, peut librement s'approcher de Dieu, s'élever en esprit au-dessus de soi et se reposer en lui par une jouissance anticipée (*ac fruitive quiescere*). » C'est la quiétude fruitive, avant-goût de l'éternelle vie.

(1) L'appel général et éloigné est exprimé dans l'Évangile et la prédication; l'appel individuel et prochain provient d'une inspiration spéciale du Saint-Esprit, qu'un directeur éclairé et expérimenté peut assez facilement reconnaître. Nous avons plus longuement expliqué cela dans un autre ouvrage : *Perfection chrétienne et contemplation*, t. II, pp. 419-430, 463-475.

*Les dispositions requises ou l'ascèse de l'*Imitation

Pour recevoir la grâce spéciale de la contemplation infuse et de l'union à Dieu qui en résulte, l'auteur de l'*Imitation* demande surtout les dispositions suivantes : l'humilité, la considération des bienfaits immenses de Dieu, l'abnégation, la pureté du cœur et la simplicité d'intention.

L'humilité dont il parle est celle qui porte à « aimer à vivre inconnu et à n'être compté pour rien » (l. I, ch. II, III; l. III, ch. IV et VIII.

Elle dispose à considérer les bienfaits de Dieu, toutes les grâces qui nous viennent de Notre-Seigneur, par sa Passion, sa mort, par l'Eucharistie; alors l'âme découvre son ingratitude et en demande sincèrement pardon.

Elle est conduite ainsi à l'abnégation de toute volonté propre. Aussi, au l. III, ch. XIII, le Seigneur dit-il : « Apprends à briser ta volonté, à ne refuser aucune dépendance. Enflamme-toi de zèle contre toi-même et ne souffre pas que le moindre orgueil vive en toi, mais fais-toi si petit et mets-toi si bas que tout le monde puisse marcher sur toi et te fouler aux pieds comme la poussière... Ma bonté t'a épargné, je ne t'ai point délaissé pour que tu connusses mon amour et que mes bienfaits ne cessassent jamais d'être présents à ton cœur. » L'abnégation ainsi comprise fait mourir l'amour-propre; c'est une *désappropriation* par laquelle l'âme cesse de s'appartenir pour appartenir à Dieu, cesse de se rechercher pour tendre constamment vers lui. C'est ce qui est dit au l. III, ch. XXI. On lit aussi, l. III, ch. XXXVII : « *Quittez-vous, renoncez à vous, et vous jouirez d'une grande paix intérieure.* »

La pureté du cœur et la simplicité d'intention, toute

tournée vers Dieu, disposent l'âme à recevoir la grâce spéciale de la contemplation infuse (cf. l. II, ch. IV, VI, VII, VIII ; l. III, ch. V). Celle-ci fait entendre le sens profond de ces paroles (l. II, ch. VIII) : « Qui trouve Jésus trouve un trésor immense, un bien au-dessus de tout bien. »

De cette contemplation naît l'abandon confiant et l'union, que le pieux auteur exprime ainsi (l. IV, ch. IV, n. 2) : « J'implore de votre clémence, ô mon Dieu, une grâce particulière, afin qu'embrasé d'amour, je me fonde et m'écoule tout entier en vous, et que je ne désire plus aucune autre consolation (1). » On saisit dès lors la profondeur du splendide chapitre V, du l. III, sur les merveilleux effets de l'amour divin, « qui porte son fardeau sans en sentir le poids, qui rend doux ce qu'il y a de plus amer, qui entreprend de grandes choses et aspire toujours au plus parfait. Rien n'est plus doux que l'amour de Dieu, rien n'est plus fort, rien n'est meilleur, parce que l'amour est né de Dieu et ne peut se reposer qu'en lui ».

Tel est, dans une âme renoncée, qui ne se recherche plus elle-même, le fruit de la contemplation du souverain Bien : l'union, qui est vraiment le prélude normal de celle de l'éternité.

*
* *

On voit ainsi la vérité de ce que nous disions au début de ce chapitre : l'*Imitation* est un livre non pas seule-

(1) C'est l'union fruitive, par la communion eucharistique, les termes latins le montrent mieux encore : « Vis ergo, Domine, ut te suscipiam, et me ipsum tibi in caritate uniam. Unde tuam precor clementiam et specialem ad hoc imploro mihi donari gratiam, ut totus in te liquefiam et amore pereffluam, atque de nulla aliena consolatione amplius me intromittam. »

ment ascétique, mais mystique; il porte à la pratique des vertus en vue de la contemplation infuse de la bonté de Dieu et de l'union à lui. Or il s'adresse manifestement à toutes les âmes intérieures, et de fait toutes le lisent. C'est dire que la vraie mystique dont il parle est accessible à toutes, pourvu qu'elles veuillent suivre la voie de l'humilité, de l'abnégation, de la prière persévérante et de la docilité au Saint-Esprit.

C'est là une des raisons les plus fortes en faveur de la doctrine que nous exposons en cet ouvrage sur le prélude normal de la vie de l'éternité.

CHAPITRE XXVIII

L'oraison contemplative

Le passage de l'oraison acquise
à l'oraison infuse initiale

Ce que nous avons dit de la docilité au Saint-Esprit, de la valeur infinie de la messe, de la communion des progressants et de la mystique de l'*Imitation*, nous conduit à parler de ce que doit être l'oraison contemplative de ceux qui avancent dans la voie illuminative.

Nous avons traité plus haut, dans la IIe Partie, ch. XVIII et XIX de l'oraison mentale des commençants, de sa simplification progressive et de la persévérance en cette prière intérieure. Pour parler de l'oraison des progressants, nous verrons d'abord comment saint François de Sales résume sur ce point la doctrine traditionnelle en éclairant ce qu'il dit par les principes de saint Thomas ; puis nous verrons ce qu'est pour sainte Thérèse et pour saint Jean de la Croix le début de l'oraison contemplative, ce qui permettra d'entrevoir comment elle doit se développer.

Le passage de la méditation à la contemplation selon l'enseignement traditionnel exprimé par saint François de Sales

Monseigneur de Genève expose cet enseignement dans son *Traité de l'Amour de Dieu*, l. VI, ch. II, III, V, VI, VII.

Déjà dans l'*Introduction à la Vie dévote*, II[e] p., ch. II, a été décrite la méditation, qui est une action de l'entendement par laquelle il fait une ou plusieurs considérations, afin d'émouvoir nos affections en Dieu et aux choses divines. L'esprit médite sur un sujet à l'aide de l'imagination et du discours ou raisonnement. Il faut faire des résolutions après les affections, et la méditation doit se conclure par l'action de grâce, par l'offrande et en demandant à Dieu de nous accorder sa grâce pour exécuter les résolutions qu'il nous a inspirées.

Mais si l'on persévère dans cette voie, la méditation devient une oraison affective simplifiée, où les divers actes tendent à se fondre en un seul. Ainsi peu à peu l'âme fidèle est élevée à la contemplation, qui est « *une amoureuse, simple et permanente attention de l'esprit aux choses divines* (1) ». En ce moment la vie de l'âme est toute simple et ramassée sur l'objet qu'elle aime, on regarde d'une vue simple une perfection de Dieu, sa bonté surtout, ou le rayonnement de celle-ci en quelque œuvre divine (2).

Il suit de là, dit saint François de Sales (3), que « l'oraison s'appelle méditation jusqu'à ce qu'elle ait produit le miel de la dévotion; après cela elle se convertit en contemplation... Ainsi, comme des abeilles recueillent le suc des fleurs, *nous méditons pour recueillir l'amour de Dieu, mais, l'ayant recueilli, nous contemplons Dieu et sommes attentifs à sa bonté* pour la suavité que l'amour nous y fait trouver ». En d'autres termes, la méditation dispose à l'acte d'amour de Dieu, tandis que la contemplation le suit.

De là dérive une seconde différence : « La méditation considère par le menu et comme pièce à pièce les objets

(1) *Amour de Dieu*, l. VI, ch. III. — (2) *Ibid.*, ch. VI. — (3) *Ibidem*, ch. III.

qui sont propres à nous émouvoir; mais la contemplation fait une *vue toute simple* et ramassée sur l'objet qu'elle aime (1). » On ne s'attarde plus à tel ou tel détail, on arrive à la vue d'ensemble qui se repose en Dieu avec admiration et amour, comme la vue de l'artiste se repose sur la nature, ou celle de l'enfant sur les traits de sa mère.

Une troisième différence dérive des précédentes : tandis que la méditation ne se fait pas sans peine, « la contemplation se fait avec plaisir, d'autant qu'elle présuppose que l'on a trouvé Dieu et son saint amour. (2) »

Cependant la contemplation a ses heures de nuit obscure, où l'âme rendue avide de Dieu sent fortement son absence, par le vif désir qu'elle a de le posséder, et où dans l'épreuve elle s'unit à son bon plaisir (3).

Saint François de Sales conclut : « *La sainte contemplation étant la fin et le but auquel tous les exercices spirituels tendent, ils se réduisent tous à elle*, et ceux qui les pratiquent sont appelés contemplatifs (4). »

Pourtant, le saint Docteur ajoute, au sujet du recueillement amoureux de l'âme en la contemplation : « *Ce recueillement*, nous ne le faisons pas nous-mêmes par élection, d'autant *qu'il n'est pas en notre pouvoir de l'avoir quand nous voulons ; il ne dépend pas de notre soin ; mais Dieu le fait en nous quand il lui plaît par sa très sainte grâce* (5). »

(1) *Ibid.*, ch. v.
(2) *Ibid.*, l. VI, ch. vi.
(3) *Ibid*, l. IX, ch. ii : Que l'union de notre volonté au bon plaisir de Dieu se fait principalement ès tribulations; ch. xi : de la perplexité du cœur qui aime, sans savoir qu'il plaît au bien-aimé; ch. xii-xiv, du trépas de la volonté (mort mystique) et sainte indifférence; ch. xvi : du dépouillement parfait de l'âme unie à la volonté de Dieu.
(4) *Ibid.*, l. VI, ch. vi.
(5) *Ibid.*, ch. vii.

Les principes de cet enseignement traditionnel selon saint Thomas

Ce que nous venons de lire chez saint François de Sales dérive de la notion même de contemplation surnaturelle telle que nous la trouvons dans les œuvres de saint Thomas.

Comme il le montre, IIa IIae, q. 180, la contemplation est un acte de l'intelligence supérieur au raisonnement, une *vue simple de la vérité* (1), et, lorsqu'il s'agit, non pas de la contemplation philosophique, mais de celle dont parlent les saints, *elle dérive de l'amour*, non pas seulement de l'amour de la connaissance habituel aux philosophes, mais *de l'amour de Dieu*, de la charité (2). Elle procède ainsi de la foi vive, éclairée par les dons du Saint-Esprit, surtout par ceux d'intelligence et de sagesse, qui rendent la foi pénétrante et savoureuse (3). La contemplation surnaturelle ainsi conçue suppose *l'inspiration spéciale du Saint-Esprit*, que ses dons nous disposent à recevoir promptement et docilement (4), comme les voiles bien tendues sur la barque reçoivent l'impulsion du vent favorable ; alors la barque avance plus facilement que par le travail des rameurs, qui symbolise la méditation discursive unie à la pratique des vertus. De ce point de vue, à raison de l'inspiration spéciale qu'elle

(1) IIa IIae, q. 180, a. 3, 4, 6.

(2) *Ibid.*, a. 1. *Ibid.*, a. 7, ad 1m : « Ex caritate ad Dei contemplationem incitamur; et quia finis respondet principio, inde est quod etiam terminus et finis contemplativae vitae habet esse in affectu... Et haec est ultima perfectio contemplativae vitae, ut scilicet non solum divina veritas videatur, sed etiam ut ametur. » Cf. *Ibid.*, a. 3, ad 3m.

(3) Cf. IIa IIae, q. 8, a. 1, 2, 4, 6, 7 ; q. 45, a. 1, 2, 5, 6.

(4) Ia IIae, q. 68, a. 1 : « Secundum *dona* Spiritus Sancti, homo disponitur *ut efficiatur prompte mobilis ab inspiratione divina.* » *Ibid.*, a. 2, 3, 5,

suppose, la contemplation mérite d'être appelée, non pas acquise, mais *infuse*, bien qu'elle soit au début assez souvent préparée par la lecture, la méditation affective et la prière de demande (1). L'âme se prépare ainsi activement à recevoir l'inspiration spéciale du Saint-Esprit, qui sera parfois assez forte pour que la méditation discursive ne soit plus nécessaire, comme lorsque le vent favorable est assez fort pour faire avancer la barque, le travail des rameurs peut cesser.

Cette inspiration spéciale du Saint-Esprit pour nous faire goûter les mystères de la foi se sert de la *connaturalité* ou *sympathie* aux choses divines qui est fondée dans la *charité* (2). Cette inspiration spéciale suscite ainsi en nous un acte *d'amour infus* et de *foi vive, pénétrante et savoureuse,* qui nous manifeste combien les mystères révélés, quoique encore obscurs, répondent admirablement à nos aspirations les plus profondes et les plus hautes. Ces actes d'amour et de foi pénétrante et savoureuse sont dit *infus* non pas seulement parce qu'ils procèdent des vertus infuses, ici des vertus théologales, mais parce qu'ils supposent une *inspiration spéciale* du Saint-Esprit, et que nous ne pouvons nous y porter nous-mêmes avec le secours de la grâce actuelle commune. Ici Dieu nous meut, non pas en nous inclinant à délibérer, mais au-dessus de toute délibération discursive (3). On expérimente la chose, par exemple, à la lecture de l'évangile du jour à la messe, telle parole mille fois lue s'éclaire et nous captive, par exemple les mots de Jésus à la Samaritaine, au chap. IV de saint Jean, 10 : « *Si tu savais le don de Dieu!* » De même le prédicateur expérimente

(1) Cf. S. Thomas, IIª IIªᵉ, q. 180, a. 3, ad 4ᵐ.
(2) IIª IIªᵉ, q. 45, a. 2 ; a. 5.
(3) Cf. S. Thomas, Iª IIªᵉ, q. 111, a. 2, la différence entre la grâce opérante et la grâce coopérante.

bien ce dont nous parlons lorsque, sentant d'abord profondément son impuissance à prêcher comme il le faudrait la Passion, le jour du vendredi saint, il reçoit ensuite le souffle animateur qui vivifie sa pensée, sa volonté, sa sensibilité, pour faire du bien aux âmes.

Quelquefois cette contemplation s'élève vers Dieu par un *mouvement droit*, par exemple d'un fait sensible, d'une *parabole* comme celle de l'enfant prodigue à la vue admirative de la miséricorde divine (1). D'autre fois, elle s'élève par un *mouvement en spirale*, par exemple par les mystères du salut, par ceux de l'enfance du Sauveur et ceux de sa Passion, à la pensée vive et profonde de la vie éternelle.

Enfin il y a quelquefois la contemplation dite *circulaire* de l'infinie bonté de Dieu qui rayonne sur toutes choses, sur tous les mystères du salut; c'est une vue très simple, très aimante, qui fait penser au vol circulaire de l'aigle élevé au sommet des airs et qui plane en regardant le soleil et son rayonnement sur l'horizon (2).

(1) IIª IIªᵉ, q. 180, a. 6 : *de motu rectu, de motu obliquo (seu in forma spirae) et de motu circulari.*

(2) Si l'on étudie de près ce que saint Thomas, à la suite de Denys le Mystique, dit de ces trois mouvements spirituels dans la IIª IIªᵉ, q. 180, a. 6, on voit qu'il faut les concevoir ainsi :

Par le mouvement droit on contemple Dieu dans *le miroir des choses sensibles* ou dans celui des paraboles évangéliques. L'âme s'élève directement d'un fait sensible particulièrement expressif, comme la parabole du bon Pasteur, à la contemplation de l'infinie bonté de Dieu.

Par le mouvement en spirale ou *oblique*, l'âme contemple Dieu dans *le miroir des vérités intelligibles ou des mystères du salut*, avec lesquels elle est déjà familiarisée; par un mouvement en spirale qui rappelle le vol de certains oiseaux, elle s'élève des mystères de l'Incarnation, de la Rédemption, de l'Eucharistie, de la vie de l'Église, à l'infinie Miséricorde qui rayonne en eux. Le Rosaire nous dispose à ce mouvement en spirale semblable aussi à l'ascension d'une montagne par un chemin en lacet.

Par le mouvement circulaire, l'âme contemple *Dieu en lui-même*, dans la pénombre de la foi aimante. Ici l'âme s'élève au-dessus de la multi-

Ces principes ainsi formulés par saint Thomas éclairent d'en haut l'enseignement traditionnel sur l'oraison contemplative que nous avons trouvé exprimé chez saint François de Sales.

Ce même enseignement se retrouve, sous une forme concrète et vécue, chez sainte Thérèse.

L'oraison acquise de recueillement et le recueillement passif selon sainte Thérèse

Le passage de l'oraison acquise à l'oraison infuse s'éclaire à la lumière de ce qu'a écrit sainte Thésèse au sujet de la dernière des oraisons acquises appelée par elle « oraison de recueillement » acquis (1), et de l'oraison infuse initiale appelée « recueillement surnaturel ou passif » (2).

Voici comment elle décrit la dernière ou la plus élevée des oraisons acquises : « On l'appelle oraison de recueillement (actif), parce que *l'âme y recueille toutes ses puissances et se retire au-dedans d'elle-même* (3) avec son Dieu. Par cette voie, plus promptement que par aucune autre, son divin Maître l'enseignera et lui accordera l'oraison de quiétude. Cachée en elle-même, l'âme peut penser à la Passion, se représenter le Fils de Dieu

plicité des images sensibles et des idées, et, sous l'inspiration du Saint-Esprit, elle est saintement unie par une connaissance aimante et savoureuse au *Dieu caché*, dont la bonté dépasse toutes nos idées, et même toutes les formules de la foi, comme le firmament englobe toutes les étoiles qui nous manifestent ses profondeurs.

(1) *Chemin de la perfection*, ch. XXVIII.

(2) *Château intérieur*, IVe Demeure, ch. III.

(3) Nous soulignons dans ce long passage tout ce qui montre que c'est un recueillement *actif*, et non pas passif, dans lequel l'âme se recueille elle-même.

et l'offrir au Père, sans avoir besoin de se fatiguer l'esprit pour aller le chercher au Calvaire, au Jardin, à la Colonne.

« Les personnes qui pourrons *se renfermer* ainsi dans le petit ciel de leur âme, où habite celui qui l'a créée..., qui *s'habituerons* à retenir leur vue, à prier dans un lieu où rien ne puisse distraire leurs sens extérieurs, doivent croire qu'elles sont en excellente voie et qu'elles réussiront à s'abreuver à la fontaine. Réellement, elles font beaucoup de chemin en peu de temps. Elles ressemblent à celui qui est monté sur un navire : pour peu que le vent lui soit favorable, il arrive en quelques jours au terme de son voyage, tandis que ceux qui vont par terre mettent bien plus de temps. Ces âmes ont pris la mer, comme l'on dit. Il est vrai qu'elles n'ont pas entièrement quitté la terre, mais, du moins au temps de la prière, font-elles, au moyen de ce recueillement de leurs sens, *ce qui est en leur pouvoir* pour s'en affranchir.

« Quand ce recueillement est véritable, on le reconnaît très facilement à un effet qu'il opère. Je ne sais comment l'expliquer, mais celui qui l'aura éprouvé le comprendra fort bien. On dirait que l'âme, voyant que les choses de ce monde ne sont qu'un jeu, se lève à l'improviste et les abandonne. Ou bien encore, on dirait quelqu'un qui, voulant se mettre à couvert de ses adversaires, entre à l'intérieur d'une citadelle. Les sens se retirent des choses extérieures et les écartent avec un profond mépris, tellement que, sans même s'en rendre compte, on en vient à fermer les yeux pour ne pas les voir et donner ainsi au regard de l'âme plus de pénétration. De fait, ceux qui suivent cette voie tiennent presque toujours les yeux fermés en priant. Cette habitude est merveilleuse sous tous les rapports...

« L'âme sent alors qu'elle s'affermit et se fortifie aux dépens du corps... Si l'on persévère un certain temps à

se faire ainsi violence (pour se recueillir), on connaîtra clairement le profit qu'on en retire. Dès qu'on se mettra en prière, on verra les abeilles (symbole des différentes facultés) se rendre à la ruche et y entrer pour y faire le miel. En cela point d'efforts, parce que *l'âme*, en récompense de ce qu'elle a fait précédemment, *a mérité d'acquérir cet empire de la volonté sur les sens*. Sur un simple signe de sa part, montrant qu'elle veut se recueillir, les sens lui obéissent et se retirent au-dedans d'elle-même... Enfin, quand ils sont ainsi rentrés à diverses reprises, le Seigneur veut bien les fixer par la contemplation parfaite (1) ».

Ces derniers mots visent l'oraison infuse, à laquelle dispose l'oraison active ou acquise de recueillement, qui vient d'être décrite et qu'on a appelée aussi oraison affective simplifiée (2). La méditation très lente et aimante de

(1) *Chemin de la perfection*, ch. XXVIII.

(2) Au chapitre suivant du *Chemin de la perfection*, sainte Thérèse précise bien la nature de cette dernière oraison acquise et y montre une disposition à recevoir la contemplation infuse : « *Celle qui voudra* ACQUÉRIR *cette habitude, car, je le répète,* LA CHOSE EST EN NOTRE POUVOIR, *ne doit pas se lasser d'y travailler*... Si cette application est réelle, vous en viendrez à bout en un an, et peut-être en six mois. C'est bien peu, n'est-il pas vrai? pour un profit aussi considérable! En outre, vous posez là un solide fondement, et s'il plaît au Seigneur de vous élever à de grandes choses, il vous y trouvera disposées, par cela même que vous vous tiendrez tout proches de lui » (ch. XXIX).

Dans le même ouvrage, ch. XIX, parlant de la contemplation infuse et des eaux vives de l'oraison, sainte Thérèse énonce ce *principe général* qu'elle développe ensuite dans les chapitres XX, XXI, XXIII, XXV, XXIX, XXXIII : « *Songez que le Seigneur invite tout le monde (venez à moi, vous tous...* Matth., XI, 28). Il est la Vérité même, la chose est hors de doute. Si le festin n'était pas général, il ne nous appellerait pas tous, ou bien, en nous appelant, il ne dirait pas : Je vous donnerai à boire (*si quelqu'un a soif, qu'il vienne à moi et qu'il boive*, Joan., VII, 37). Il dirait : « Venez tous, vous n'y perdrez rien, et je donnerai à qui je trouverai bon. Mais comme il dit sans restriction : *Venez tous*, je regarde comme *certain*, que *tous ceux qui ne resteront pas en chemin recevront cette eau vive* (ch. XIX).

Sainte Catherine de Sienne avait dit la même chose dans son *Dialogue*, ch. LIII et LIV.

quelques-unes des demandes du *Pater* y dispose bien (1). Ainsi l'oraison acquise dispose à l'infuse (2).

*
* *

Quant à l'oraison infuse initiale, celle de *recueillement surnaturel* ou passif, qui précède la quiétude, sainte Thérèse la décrit ainsi dans le Château intérieur, IV[es] Demeures, ch. III : « C'est, dit-elle, un recueillement qui me paraît *surnaturel* (comme la quiétude). Il ne consiste ni à se mettre dans l'obscurité, ni à fermer les yeux... Et pourtant, sans le vouloir, on ferme les yeux et on désire la solitude. Alors se construit, ce semble, *mais sans le travail de l'art*, le palais de l'oraison, dont je viens de parler. Ici les sens et les objets extérieurs semblent perdre leurs droits, afin que l'âme puisse recouvrer peu à peu les siens qu'elle avait perdus...

« Mais ne pensez pas que ce recueillement s'obtienne par le travail de l'entendement, en s'efforçant de penser à Dieu au-dedans de soi-même, ni par celui de l'imagination, en se le représentant en soi... *Il ne s'agit pas de cette façon de faire qui est au pouvoir de chacun*, toujours avec le secours de Dieu, bien entendu. Ce dont je parle est différent. Quelquefois, avant même que l'on ait commencé à penser à Dieu... *on éprouve d'une*

(1) Cf. *Chemin de la perfection*, ch. XXX à XXXVIII.

(2) Nous avons traité longuement ailleurs de cette disposition et de l'*appel général et éloigné* des âmes intérieures à la contemplation infuse des mystères de la foi; cet appel général et éloigné doit être distingué de l'*appel individuel et prochain*, lequel peut être soit *suffisant*, soit *efficace*. Voir ce que nous avons dit sur ce point dans *Perfection chrétienne et contemplation*, t. II, p. 419-477.

(3) Par *surnaturel* on entend ici ce qui n'est pas laissé à notre choix avec le concours de la grâce actuelle commune.

manière très marquée une suave impression de recueillement... La chose ne dépend pas de notre volonté ; elle n'a lieu que lorsque Dieu veut bien nous faire cette grâce. Mon opinion est qu'il choisit, pour la leur accorder, des personnes qui ont renoncé aux choses du monde... Il les invite alors à vaquer d'un manière spéciale aux choses intérieures. Aussi, je suis persuadée que, *si on laisse à Dieu sa liberté d'action, il ne bornera pas là sa libéralité* envers des âmes qu'il appelle évidemment à monter plus haut. » La sainte ajoute que si Dieu n'a pas encore fait cette grâce, elle ne comprend pas bien « comment on peut enchaîner le mouvement de la pensée sans qu'il en résulte plus de dommage que de profit », car alors on resterait dans l'oisiveté ou la somnolence des quiétistes.

« Le recueillement surnaturel » dont sainte Thérèse vient de parler est manifestement une oraison mystique, le commencement de la contemplation infuse, à laquelle dispose la méditation affective simplifiée (1).

(1) Cette méditation affective simplifiée, telle surtout qu'elle se trouve dans *le recueillement actif*, décrit plus haut (*Chemin*, ch. XXVIII), a été appelée assez souvent, depuis le XVII° siècle, « *contemplation acquise* », nous préférons l'expression « *oraison acquise simplifiée* », car lorsque les grands spirituels, surtout saint Jean de la Croix et sainte Thérèse, parlent de *la contemplation* tout court, ils entendent toujours *la contemplation infuse*, au moins initiale, bien que celle-ci soit souvent précédée d'une certaine oraison acquise qui y dispose, et qui est symbolisée par le travail de la *noria* dont parle sainte Thérèse (*Vie*, ch. XV).

Sainte Thérèse entend toujours, par « contemplation », la contemplation infuse; on peut s'en convaincre en lisant ses œuvres là où elle commence à employer ce mot; cf. *Chemin*, ch. XVIII, XIX, XX, XXI, XXV, XXVII, XXXI, et *Château intérieur*, IV° et V° Demeures. Il est évident aussi que c'est de la contemplation infuse que parle saint Jean de la Croix dans la *Nuit obscure*, l. I, ch. VIII, IX, XIV et suivants, et aussi dans *La Montée du Carmel*, dès le livre II, ch. XI et XII.

Voir aussi sur l'oraison affective simplifiée l'opuscule de Bossuet : *Manière courte et facile pour faire l'oraison en foi et de simple présence de*

*
* *

Ce que nous venons de dire du début de la contemplation infuse selon saint François de Sales et selon sainte Thérèse est parfaitement conforme à ce qu'enseigne saint Jean de la Croix, lorsqu'il traite, dans la *Nuit obscure*, l. I, ch. VIII et suivants, de la nuit des sens ou purification passive de la sensibilité, qui marque pour lui, nous l'avons vu plus haut (1), la transition de la voie purgative à la voie illuminative. Il dit expréssement, *Nuit obscure*, l. I, ch. VIII : « La purification passive des sens est commune, elle se trouve chez le grand nombre des commençants. » Et il ajoute, *Nuit obscure*, l. I, ch. XIV : « Les progressants ou avancés se trouvent dans *la voie illuminative ou de contemplation infuse*, dans laquelle Dieu nourrit et fortifie l'âme, sans discours, ni aide active de sa part »; le travail des vertus doit certes continuer parfois jusqu'aux actes héroïques, mais l'oraison se simplifie de plus en plus, et l'âme doit surtout s'y montrer docile à l'inspiration du Saint-Esprit.

Saint Jean de la Croix s'accorde parfaitement avec saint Thomas lorsqu'il dit : « La contemplation est une science d'amour, une connaissance infuse et amoureuse

Dieu. Cette oraison de simplicité décrite par Bossuet paraît être acquise dans sa première phase et infuse dans sa seconde, lorsque l'âme reçoit l'inspiration spéciale du Saint-Esprit, et lorsque le *mode suprahumain* des dons du Saint-Esprit commence à se manifester; alors l'âme est plutôt passive qu'active, elle connaît et aime sous l'inspiration spéciale du Maître intérieur.

(1) Voir au début de cette IIIe partie, ch. IV : La purification passive des sens et l'entrée dans la voie illuminative : *Les trois signes* de la contemplation infuse initiale sous forme de *quiétude aride* avant la quiétude consolée. Voir aussi, sainte Jeanne de Chantal, son opuscule sur l'*Oraison de quiétude* (*Œuvres diverses*, Paris, 1876, t. II, p. 268.)

de Dieu (1). » « Cette contemplation ténébreuse est la théologie mystique que les docteurs appellent sagesse secrète, communiquée selon la doctrine de saint Thomas par l'infusion de l'amour dans l'âme, cf. IIª IIªᵉ, q. 180, a. 1. Cette communication se fait secrètement..., nos facultés sont incapables de l'acquérir, c'est le Saint-Esprit qui la verse dans l'âme (2). » C'est l'exercice éminent des vertus théologales et des dons qui les accompagnent, et si cette contemplation infuse et aimante dure un certain temps on l'appelle un *état d'oraison*, état passif ou au moins plus passif qu'actif, car nous ne pouvons le produire, mais seulement nous y disposer.

C'est bien là ce que nous avons vu aussi au chapitre précédent dans le livre de l'*Imitation*, ainsi se confirme de plus en plus ce que nous y avons remarqué : « *Si l'on trouve peu de contemplatifs, c'est que peu savent se séparer entièrement des créatures et des choses périssables* » (*Imit.*, l. III, ch. XXXI). En d'autres termes : la contemplation infuse des mystères révélés, qui procède de la foi vive éclairée par les dons du Saint-Esprit, est dans la voie normale de la sainteté ou du ciel, à condition de persévérer dans la prière, de porter surnaturellement sa croix tous les jours et d'être docile au Saint-Esprit. Alors la foi vive devient, pendant l'oraison, pénétrante et souvent savoureuse, de telle sorte qu'on peut vivre profondément des mystères révélés de l'Incarnation rédemptrice, de la messe, de l'habitation de la Sainte Trinité en nous ; on peut en vivre profondément et les goûter, c'est le prélude normal de la vie du ciel.

(1) *Nuit obscure*, l. II, ch. XVIII.
(2) *Ibid.*, ch. XVII.

CHAPITRE XXIX

Les erreurs quiétistes sur la contemplation et l'amour pur

Nous trouvons une confirmation de la doctrine traditionnelle que nous venons d'exposer dans la condamnation de plusieurs erreurs. Nous verrons celles du quiétisme, puis du semi-quiétisme.

Le quiétisme de Molinos

Comme le montrent les propositions de Molinos, condamnées en 1687 (1), le quiétisme s'écarte de la doctrine traditionnelle au point de devenir une vraie caricature de la mystique catholique, qu'il fausse dans ses principes les plus fondamentaux.

Selon lui, l'homme doit annihiler ses facultés, car *vouloir agir offense Dieu, qui veut être seul à agir en nous.* L'activité est ennemie de la grâce, les vœux d'accomplir certains actes sont un obstacle à la perfection. En n'agissant plus, l'âme s'annihile et revient à son principe, alors Dieu règne et vit en elle. Telle est la voie intérieure dans laquelle l'âme ne produit plus d'actes de connaissance, ni

(1) Denzinger, *Enchiridion*, nos 1221-1288. Cf. Dudon, S. J., *Michel Molinos*, 1921.

d'amour de Dieu, et ne pense plus ni à la vie éternelle, ni aux peines de l'enfer; elle ne doit pas désirer connaître si elle plaît à Dieu, ni réfléchir sur ses actes ou sur ses défauts à corriger, elle ne doit pas désirer sa propre perfection, son salut, ni demander à Dieu quelque chose de déterminé; elle n'a plus besoin de résister aux tentations, dont elle n'a plus à tenir compte (cf. Denzinger, 1275-1286).

Dans l'oraison, selon les quiétistes, il faut rester dans une foi obscure, dans un repos où l'on oublie toute pensée distincte relative à l'Humanité de Jésus ou même aux perfections divines, à la Sainte Trinité. Il faut rester dans ce repos sans produire aucun acte. Quant à la connaissance de foi obscure, elle n'est pas un acte produit par la créature, mais une connaissance qui vient de Dieu seul, c'est, disait Molinos, une *contemplation acquise* qui s'acquiert par la cessation de nos propres opérations (cf. Denzinger, n° 1243).

On voit par là que cette contemplation acquise, que Molinos conseillait à tous, était une *passivité acquise* à volonté par la cessation de toute opération. *Dès lors, il attribuait à la contemplation ainsi acquise ce qui n'est vrai que de l'infuse,* et *il supprimait* d'un trait de plume *toute l'ascèse* et la pratique des vertus, considérée par la tradition comme la vraie disposition à la contemplation infuse et à l'union à Dieu (cf. Denz., 1246). Toute la spiritualité était ainsi radicalement faussée.

D'après ces principes, Molinos soutenait que la contemplation continue pendant le sommeil, que le dégoût des choses spirituelles est bon; il confondait la paresse spirituelle volontaire ou l'*acedia* avec la sécheresse involontaire qui se trouve dans les purifications passives des sens et de l'esprit. Il arrivait à dire que l'usage des sacrements et la pratique des bonnes œuvres sont choses indifférentes, et que la contemplation acquise conduit à *l'impecca-*

bilité, où il n'y a plus à résister aux tentations, même lorsqu'elles portent à des actes déshonnêtes (cf. Denzinger, n° 1275-1286).

Une des erreurs initiales du quiétisme espagnol fut de considérer comme *acquise à volonté* (par la suppression des actes) l'oraison de quiétude, qui en réalité est *infuse*, comme le montre sainte Thérèse (IVe Demeure) (1).

Dans son *Précis de Théologie ascétique et mystique* n° 1484, M. A. Tanquerey oppose justement aux erreurs de Molinos la doctrine catholique à peu près de la façon suivante ; nous y ajoutons quelques précisions :

Doctrine catholique	*Erreurs de Molinos*
1° Il y a un *état passif* où Dieu agit en nous par sa grâce opérante; mais on n'y arrive *normalement* qu'après avoir longtemps pratiqué les vertus et la méditation.	Il n'y a qu'une voie, la voie intérieure ou la voie de *contemplation passive qu'on peut acquérir* par soi-même, avec la grâce commune, par la cessation de toute opération. Il faut donc y entrer aussitôt.
2° L'acte de contemplation ne dure d'habitude que peu de temps, bien que l'état d'âme qui en résulte puisse durer quelques jours.	L'acte de contemplation peut durer des années entières et même toute la vie, jusque pendant le sommeil, sans être réitéré.
3° La contemplation unie à l'acte d'amour de Dieu contient éminemment *les actes de toutes les vertus chrétiennes*, mais ne nous dispense pas de faire, en dehors du temps de la contemplation, des actes explicites de ces vertus.	La contemplation étant perpétuelle dispense de tous les actes explicites des vertus, qui ne sont que pour les commençants, par exemple, des actes de foi, d'espérance, de religion, de mortification, de la confession, etc.
4° L'*objet principal* de la contemplation est Dieu lui-même,	C'est une imperfection de penser à Jésus-Christ et à ses

(1) Cf. DUDON, S. J., *Michel Molinos.* Dans cet ouvrage, pp. 260-261, 267-268, l'auteur soutient comme nous qu' « il n'y a de contemplation digne de ce nom que la contemplation passive... Et Dieu, dans sa *providence commune,* en favorise ceux qui, par la générosité héroïque de leur vertu, se montrent dignes d'être traités en amis privilégiés ».

Doctrine catholique	*Erreurs de Molinos*
mais Jésus en est l'*objet secondaire*, et en dehors de l'acte contemplatif on n'est pas dispensé de penser à Jésus-Christ le médiateur nécessaire, ni d'aller à Dieu par lui.	mystères, il faut et il suffit de se perdre dans l'essence divine : celui qui se sert d'images ou d'idées n'adore pas Dieu en esprit et en vérité.
5° *Le saint abandon* est une voie parfaite, mais il ne doit pas aller jusqu'à l'*indifférence* à l'égard du salut éternel ; il faut, au contraire, le désirer, l'espérer et le demander.	Dans l'état de contemplation, il faut être indifférent à tout, même à sa sanctification, à son salut, et perdre l'espérance, pour que l'amour soit désintéressé.
6° Il peut arriver que, dans les épreuves intérieures, l'imagination et la sensibilité soient profondément troublées, tandis que la fine pointe de l'âme jouit d'une paix profonde ; mais la volonté est toujours obligée de résister aux tentations, au moins de façon indirecte en les survolant ou en faisant diversion, pour ne pas consentir.	Il ne faut pas se mettre en peine de résister aux tentations ; les imaginations les plus obcènes, les actes qui en résultent ne sont pas répréhensibles parce qu'ils sont l'œuvre du démon. Ce sont des épreuves passives que les saints eux-mêmes ont éprouvées, et qu'il faut bien se garder de confesser. C'est par là qu'on arrive au mépris de soi-même et à la parfaite pureté, à l'union intime avec Dieu.

Le quiétisme de Molinos aboutissait ainsi à des conséquences manifestement immorales. Il fut repris d'une façon atténuée et sans ces conséquences par Mme Guyon, qui, devenue veuve à un âge encore jeune se lança avec ardeur dans une piété imaginative et émotive qu'elle appelait la voie de l'amour pur, ou le chemin court. Elle, gagna d'abord à ses idées le P. Lacombe, barnabite, puis dans une mesure, Fénelon.

Le semi-quiétisme

Le quiétisme atténué de Fénelon (1), condamné en

(1) Cf. Œuvres de Fénelon, éd. Gosselin, t. IV, et *Maximes des saints*, nouv. éd. par A. Chérel, 1911.

1699 (1), portait sur les erreurs relatives à l'amour pur. La principale consistait à enseigner que dans l'état de contemplation parfaite l'âme entre dans une sorte d'annihilation complète, qu'elle se trouve devant Dieu, entièrement résignée à sa sainte volonté, dans l'indifférence à l'égard de son salut ou de sa damnation.

On méconnaissait ainsi l'obligation de l'espérance chrétienne, on oubliait que les saints, dans leurs plus grandes épreuves, ont espéré contre toute espérance, selon l'expression de saint Paul (Rom., IV, 18); on oubliait aussi que sacrifier le désir de notre salut, ce serait sacrifier la charité elle-même, qui nous porte à vouloir glorifier Dieu éternellement par la connaissance et l'amour dont jouissent au ciel les bienheureux.

Les préceptes divins relatifs à l'espérance et à la charité, loin de se contredire, se fortifient. Par l'espérance, nous désirons posséder Dieu sans le subordonner à nous (2); par la charité, qui vivifie l'espérance, au lieu de la détruire, nous aimons Dieu pour lui-même, et pour le glorifier éternellement nous désirons notre salut et celui des autres âmes. Ainsi le zèle de la gloire de Dieu et du salut des âmes est l'ardeur d'un seul et même amour qui se porte d'abord sur Dieu, puis sur nous et sur le prochain.

Parmi les erreurs du semi-quiétisme, il faut aussi citer les suivantes : « Il y a un état de contemplation si sublime et parfaite qu'elle devient habituelle, de telle sorte que chaque fois que l'âme prie son oraison est contemplative

(1) Cf. DENZINGER, nos 1327-1349.

(2) Cf. CAJETANUM, in IIam IIae, q. 17, a. 5; par l'espérance, dit-il, nous désirons Dieu *à nous*, mais déjà *pour Dieu*, en ce sens que Dieu est la fin de l'acte d'espérance, et de tous les actes de vertu. Au contraire, quand nous désirons une chose inférieure à nous, nous la désirons *à nous* et *pour nous*, *nobis* et *propter nos*.

et non discursive. Alors elle n'a plus jamais besoin de revenir à la méditation et à des actes méthodiques. » — « Les saints mystiques ont exclu de l'état des âmes transformées l'exercice des vertus (1). »

Fénelon, qui se soumit humblement à la condamnation, fut surtout induit en erreur par une édition falsifiée des *Entretiens spirituels de saint François de Sales*, publiée à Lyon en 1628 par un certain Drobet.

Bossuet, au cours de sa controverse contre Fénelon, étudia beaucoup les questions relatives à l'oraison, et l'on sait qu'il considère « *l'oraison en foi et de simple présence de Dieu* », qui dans sa seconde phase est la contemplation infuse, initiale, comme étant dans la voie normale de la sainteté (2).

*
* *

Toutes erreurs contenues dans le livre des *Maximes des Saints*, et qui ont été condamnées en 1699, en vingt-trois propositions (cf. Denzinger, n° 1327 ss.), se ramènent, selon Bossuet, aux quatre propositions suivantes (3) : « 1° Il y a dans cette vie un *état habituel* de pur amour dans lequel *le désir du salut éternel n'a plus lieu.* 2° Dans les dernières épreuves de la vie intérieure, une âme peut être persuadée, d'une persuasion *invincible et réfléchie*, qu'elle est justement réprouvée par Dieu, et, dans cette persuasion, faire le *sacrifice absolu* de son bonheur éternel. 3° Dans l'état de pur amour, l'âme est *indifférente pour sa propre perfection et pour les pratiques de la*

(1) Cf. Denzinger, n°s 1342, 1347.

(2) Cf. Bossuet, *Manière courte et facile pour faire l'oraison en foi et de simple présence de Dieu.*

(3) Cf. *Œuvres de Bossuet, Relation sur le quiétisme.* Les articles d'Issy, résultat des conférences tenues entre Bossuet, Noailles, évêque de Châlons, Fénelon et M. Tronson, 1694-1695.

vertu. 4° Les âmes contemplatives perdent en certains états *la vue distincte*, sensible et réfléchie *de Jésus-Christ.* »

Ce qui est particulièrement erroné en ces propositions est ce qui a été souligné. Ce qui est vrai, c'est : 1° que, chez les parfaits, le désir de la béatitude est souvent inspiré par la charité et qu'il y a des *moments* où ils ne pensent pas explicitement à leur salut; 2° si quelques saints ont eu dans la partie inférieure de l'âme l'impression d'être réprouvés, ce n'était pas une persuasion *réfléchie* de la partie supérieure, et s'ils ont fait le sacrifice de leur salut, ce fut de façon *conditionnelle* et *non pas absolue*; 3° même dans les plus hauts états de perfection, les saints recommandent le souci du *progrès* et *des vertus fondamentales*; 4° même dans l'union transformante, bien des saints, comme sainte Thérèse, ont eu des visions de *l'Humanité du Sauveur*; ce qui est vrai, c'est qu'en certains moments transitoires l'âme parfaite, absorbée en la contemplation de la Déité, ne pense pas explicitement à lui.

Le problème de l'amour pur

Nous avons longuement traité ailleurs cette question cf. *L'amour de Dieu et la Croix de Jésus*, t. I, pp. 61-136. Nous résumerons très brièvement ici ce que nous en avons dit.

Le problème de l'amour pur est celui-ci : notre amour de Dieu sera-t-il toujours entaché d'amour-propre? L'amour pur est-il possible, et, s'il l'est, quel est son rapport avec l'amour de soi, qui semble être le fond de nos tendances naturelles.

Les erreurs à éviter sont opposées entre elles, la vérité s'élève comme un sommet au milieu et au-dessus de ces déviations. Les quiétistes, sous prétexte d'amour pur, ont demandé jusqu'au sacrifice absolu du désir de notre salut

ou de notre bonheur personnel (1), et ils ont dit que les saints font ce sacrifice dans les purifications passives de l'esprit. Par contre, on peut tomber dans un naturalisme pratique qui méconnaît l'esprit de sacrifice et croit pouvoir arriver sans lui à aimer Dieu parfaitement et plus que soi-même. On voit déjà que la vérité et au-dessus de ces deux déviations contraires.

Les saints ont souvent décrit l'amour ardent envers Dieu en insistant sur son désintéressement et ses saintes folies (2). C'est ainsi que saint Paul écrit (Rom., IX, 3) : « Je souhaiterais d'être moi-même anathème, loin du Christ, pour mes frères. » Saint Thomas (3) l'explique en disant : « Il voulait être privé *pour un temps* de la jouissance de Dieu (ce qui appartient à l'amour de soi) pour que Dieu soit honoré par le prochain (ce qui appartient à l'amour de Dieu pour lui-même). »

Mais le même saint Paul dit que dans les plus grandes épreuves, il faut, comme Abraham, « *espérer contre toute espérance* » (Rom., IV, 18), et donc ne jamais renoncer au salut, ce qui du reste serait sacrifier la charité elle-même où le désir de glorifier Dieu éternellement.

Le sacrifice de notre bonheur ne peut donc être absolu, mais seulement conditionnel et pour un temps; de plus, chez les saints, il n'est pas un état permanent, mais un transport d'amour de quelques instants (4).

(1) Cf. DENZINGER, *Enchiridion, Errores de amore puro,* nos 1328, 1331, 1333, 1336.

(2) Cf. SAINT BERNARD, *Sermons sur le Cantique des Cantiques,* Sermons LXXIX, LXXXIII, VIII. — RICHARD DE SAINT-VICTOR, *De quatuor gradibus violentae caritatis,* P. L., t. 196, col. 1213-1215, traduit en français : « Les quatre degrés de l'amour ardent », par l'abbé Ed. Leclef, Éditions de La Vie Spirituelle.

Item, Imitation de Jésus-Christ, l. III, ch. LIV et ch. V : « De mirabili effectu divini amoris », et SAINT JEAN DE LA CROIX, *Nuit obscure,* l. II, ch. IX et XX : « Les dix degrés de l'amour divin selon saint Bernard. »

(3) IIa IIae, q. 27, a. 8, ad 1m.

(4) Cf. MASSOULIÉ, O. P., *Traité de l'Amour de Dieu,* l. I, ch. V; l. III,

*
* *

La difficulté qui reste à résoudre est celle-ci : quel est le rapport de l'ardent amour désintéressé des saints avec nos inclinations naturelles, en particulier avec l'amour de soi ?

Saint Thomas, Iª, q. 60, a. 5, répond à cette difficulté en remarquant que *par nature nous sommes inclinés à aimer plus que nous-mêmes Dieu auteur et conservateur de notre nature*, comme dans un organisme *la partie aime naturellement le tout plus qu'elle-même*, la main se sacrifie pour sauver le corps ; autrement l'inclination naturelle qui vient de Dieu, auteur de la nature, ne serait pas bonne, et la grâce, la charité, devraient non seulement la perfectionner, mais la détruire (2).

Cette inclination naturelle à aimer *Dieu auteur de notre nature* a été atténuée par le péché originel (3) et par nos péchés personnels, dont les suites doivent être mortifiées ; mais elle subsiste au fond de notre volonté et la charité la surélève en nous faisant aimer plus que nous *Dieu auteur de la grâce*.

Il suit de là que, en *aimant avec rectitude la partie supérieure de nous-mêmes, nous aimons plus encore notre Créateur*, et cesser de vouloir notre propre perfection ce serait nous détourner de Dieu (4). C'est ce que

ch. I, § 2 ; traité écrit à l'époque du quiétisme. — *Item*, Meynard, O. P., *Traité de la vie intérieure*, 3ᵉ éd. 1899, t. I, nºˢ 221-222, pp. 369-383.

(2) Saint Thomas parle de même en plusieurs endroits de ses œuvres : II Sent., d. 3, q. 3 ; III Sent., d. 29, q. 1, a. 3 ; *in librum Dionysii de div. Nominibus*, c. IV, lect. 9 et 10 ; Iª IIªᵉ, q. 109, a. 3, IIª IIªᵉ, q. 26, a. 3 : « Utrum homo debeat Deum diligere plus quam seipsum ». *Quodlibet* I, q. 4, a. 3.

(3) Cf. Iª IIªᵉ q. 109, a. 3.

(4) Cf. Saint Thomas, IIª IIªᵉ, q. 25, a. 7 : « *Mali* non recte cognoscentes seipsos, non vere diligunt seipsos..., *boni* autem, vere cognoscentes seipsos, *vere seipsos diligunt.* »

n'ont pas compris les quiétistes, lorsqu'ils demandaient, au milieu des grandes purifications passives, non pas « l'espérance contre toute espérance » (Rom., IV, 18), mais le sacrifice absolu de notre béatitude (1). C'eût été sacrifier en même temps la charité ou le désir de glorifier Dieu éternellement.

Il n'ont pas compris que par l'espérance *nous désirons Dieu à nous*, non pas en le subordonnant à nous, comme un fruit inférieur à nous, mais en nous subordonnant déjà à lui; « per spem desideramus Deum *nobis* quidem, non tamen *propter nos* (2) », car la fin ultime de l'acte d'espérance est déjà Dieu même; puis par la charité nous aimons Dieu d'une façon supérieure, *formellement pour lui-même*, et nous désirons alors le posséder pour le glorifier éternellement.

Ainsi la charité parfaite, loin de détruire l'espérance, la vivifie et la rend de plus en plus méritoire. On évite ainsi les deux erreurs contraires du quiétisme et du naturalisme opposé à l'esprit de sacrifice, et, pendant les purifications passives, l'amour de Dieu et du prochain se purifie de plus en plus de tout amour-propre désordonné ou de toute recherche de soi. Finalement, l'amour ardent, sous la forme du zèle de la gloire de Dieu et du salut des âmes, est victorieux de tout égoïsme, comme on le voit dès ici-bas chez les grands saints (3).

(1) Cf. Denz. 1232 : « Qui suum liberum arbitrium Deo donavit de nulla re debet curam habere, nec de inferno, nec de paradiso; *nec debet desiderium habere propriae perfectionis, nec virtutum, nec propriae sanctitatis, nec propriae salutis*, cujus spem purgare debet. » *Item*, nos 1344-1345.

(2) Cf. *Cajetanum in* IIa IIae, q. 17, a. 5, n° 6 : « Aliud est concupiscere hoc *mihi*, et aliud concupiscere hoc *propter me*. »

(3) La doctrine de saint Thomas est résumée ainsi par lui, IIa IIae, q. 19, a. 6. « Utrum timor servilis remaneat cum caritate : « *Amor sui* tripliciter se potest habere ad caritatem. Uno enim modo *contrariatur caritati*, secundum quod aliquis in amore proprii boni finem constituit. Alio vero modo *in caritate includitur*, secundum quod homo se propter

La pratique de l'amour pur, en quoi consiste-t-elle ?

La pratique du pur amour consiste surtout dans l'abandon à la Providence et à la volonté divine de bon plaisir. Cet acte d'abandon suppose la foi, l'espérance, et en lui il y a un amour de Dieu chaque jour plus pur.

Les quiétistes se sont donc trompés en excluant l'espérance de l'état le plus parfait; elle doit être seulement subordonnée à la charité, vivifiée par elle, et finalement elle doit devenir une espérance héroïque, « contre toute espérance humaine » (Rom., IV, 18), comme on le voit dans la vie des saints.

Les quiétistes se sont trompés aussi en excluant de l'état de perfection l'attention à la pratique des vertus et la résistance positive aux tentations. Ils n'ont pas assez remarqué que l'*abandon à la volonté divine de bon plaisir* doit s'accompagner de *la conformité à la volonté divine signifiée par les préceptes, les conseils* (au moins l'esprit des conseils) *et les événements* (1). C'est la fidélité constante à la volonté divine signifiée de minute en minute qui permet de s'abandonner, sans présomption, avec confiance et amour, à la volonté de bon plaisir, dont dépend l'avenir. La volonté signifiée est ainsi le domaine de l'obéissance, et la volonté de bon plaisir celui de l'abandon. On garde ainsi l'équilibre au-dessus de la paresseuse quiétude des quiétistes et au-dessus de l'agitation

Deum et in Deo diligit. Tertio modo *a caritate quidem distingnitur,* sed caritati non contrariatur, puta cum aliquis diligit seipsum secundum rationem proprii boni, ita tamen quod in hoc proprio bono non constituat finem. »

(1) Cf. Saint Thomas, I^a, q. 19, a. 11 et 12.

stérile de ceux qui s'appuient sur eux-mêmes, et n'ont pas de prière profonde.

Il faut lire, à ce sujet, saint François de Sales (1), Bossuet (2), le P. Piny (3), le P. de Caussade (4). Nous avons traité ailleurs cette question plus longuement (5), nous n'en disons ici que l'essentiel.

*
* *

L'acte de pur amour peut être considéré de trois manières : 1° comme un acte exceptionnel et très rare; 2° comme un exercice continu; 3° comme un acte ordinaire accessible à tous les chrétiens.

1° L'acte exceptionnel et très rare de pur amour est une union très intime et très haute avec Dieu, qui ne se trouve que dans des âmes déjà purifiées qui, sous une inspiration spéciale du Saint-Esprit, et sans aucun retour sur soi, ne pensent plus actuellement et explicitement à leur propre béatitude. C'est dans un acte de ce genre que saint Paul, *in excessu mentis*, désira être privé *un temps* de *la joie* de posséder Dieu pour obtenir, par ce sacrifice, la conversion de ses frères. (Cf. saint Thomas, IIª IIªᵉ, q. 27, a. 8, ad 1, et *Comm. in Ep. ad Rom.*, IX, 3.)

2° L'exercice continuel de cet acte de pur amour fut proposé par les quiétistes comme l'état de perfection. En réalité, il n'existe avec cette continuité qu'au ciel.

(1) *Amour de Dieu*, l. IX, ch. IV.
(2) *Discours sur l'acte d'abandon*.
(3) *Le plus parfait. L'état du pur amour*.
(4) *L'abandon à la Providence*.
(5) *Providence et confiance en Dieu*, IVᵉ p., pp. 230-310.

3° L'acte ordinaire de pur amour accessible à tous les chrétiens est l'acte de charité par lequel on aime Dieu, *appretiative,* par-dessus tout, parce qu'il est infiniment bon et meilleur que tous ses dons, en tendant à l'aimer, *intensive*, plus que tout, ce qui se réalisera au ciel (1). Cet acte correspond au précepte suprême de l'amour, précepte qui fait un devoir à tous de tendre à la charité parfaite (2).

(1) *L'amour apprétiatif* de Dieu par-dessus tout est un amour *d'estime* déjà *efficace*, c'est-à-dire qui ordonne à lui toute notre vie, sans exclure pourtant le péché véniel. L'amour par lequel nous aimons *intensive* Dieu plus que tout est un élan intense d'amour senti, un transport d'amour qui fait pressentir la vie du ciel.

(2) Cf. Saint Thomas, IIa IIae, q. 24, a. 8, et q. 184, a. 3.

CHAPITRE XXX

Les degrés de l'oraison contemplative chez les progressants

Le progrès de l'oraison et celui des vertus. — La quiétude consolante après la quiétude aride. — L'union simple. — L'oraison contemplative et la communion fervente.

Nous avons vu ce qu'est l'oraison contemplative et quelle est la différence de la dernière oraison acquise et de l'oraison infuse initiale. Il convient de considérer les divers degrés de cette dernière chez les progressants. On les trouve clairement exposés dans les œuvres de sainte Thérèse (1) et dans celles de saint François de Sales (2). Nous en dirons l'essentiel et nous appliquerons ensuite cette doctrine à la fervente communion.

Le progrès de l'oraison et celui des vertus

Les degrés de l'oraison contemplative sont surtout ceux de *l'intensité croissante* de la foi vive, de la charité et des dons du Saint-Esprit qui leur correspondent. Cette intensité croissante de l'union à Dieu se manifeste en

(1) *Château intérieur*, IV[e] et V[e] Demeures.
(2) *Traité de l'Amour de Dieu*, l. VI, ch. VIII à XII.

quelque manière par *l'extension* progressive de cet état aux différentes facultés de l'âme, peu à peu captivées par Dieu, de sorte que peu à peu cessent les distractions qui viennent de l'imagination agitée et indocile. De plus, et surtout, *les vertus grandissent généralement avec les progrès de l'oraison.*

Sainte Thérèse (1) le montre en comparant les degrés d'oraison à quatre manières d'arroser un jardin. D'abord *on tire l'eau d'un puits à force de bras* (2), c'est l'image de la méditation discursive, qui contribue à l'accroissement des vertus. La seconde manière d'arroser consiste à faire monter l'eau avec une machine à godets appelée *noria*, c'est le symbole de l'oraison de quiétude, préparée par un certain travail qui y dispose. A ce moment les fleurs des vertus sont sur le point de paraître (3).

Une troisième manière d'arroser est de faire passer dans le jardin *l'eau courante, qui vient d'une rivière*; les vertus tirent de cette oraison bien plus de vigueur que de la précédente, leurs fleurs s'épanouissent (4).

Enfin la quatrième eau est celle de *la pluie*, qui symbolise l'oraison d'union donnée par Dieu sans travail humain; « l'âme retire de cette oraison des biens beaucoup plus abondants, son humilité augmente. C'est ici que naissent les promesses et les résolutions héroïques, les brûlants désirs, l'horreur du monde (de son esprit), la vue claire de la vanité (5) ».

Aussi Pie X, dans sa lettre du 7 mars 1914, sur la doctrine de sainte Thérèse, dit-il : « Les degrés d'oraison énumérés par elle sont autant d'ascensions supérieures vers le sommet de la perfection (6). »

(1) Cf. son *Autobiographie*, ch. XV à XIX. — (2) *Ibidem*, ch. XI. — (3) *Ibid.*, ch. XV. — (4) *Ibid.*, ch. XVI et XVII. — (5) *Ibid.*, ch. XVIII, XIX. — (6) « Docet enim gradus orationis quot numerantur, veluti totidem superiores in christiana perfectione ascensus esse. »

Saint Jean de la Croix parle de même, il montre en particulier qu'il y a dans la nuit des sens ou purification passive de la sensibilité, au milieu de l'aridité, une contemplation infuse initiale, accompagnée d'un vif désir de Dieu (1); c'est une *quiétude aride*, dont a parlé souvent sainte Jeanne de Chantal; elle prépare la quiétude consolée décrite par sainte Thérèse dans la IVe Demeure.

L'oraison de quiétude

Dans la quiétude suave, qui correspond à la seconde manière d'arroser avec la *noria*, « *c'est la volonté seule qui est captivée* (2) » par la lumière de vie qui manifeste la douce présence de Dieu en nous et sa bonté; à ce moment le don de piété, qui est dans la volonté elle-même, la dispose à une affection toute filiale envers Dieu. On a comparé cet état à celui d'un petit enfant qui savoure le lait qui lui est donné. Ou mieux, c'est comme le jaillissement de l'eau vive dont parlait Jésus à la Samaritaine : « L'eau, dit sainte Thérèse, procède alors de la source même, qui est Dieu...; elle coule de notre fond le plus intime avec une paix, une tranquillité, une suavité extrême... A peine cette eau céleste a-t-elle commencé à jaillir de sa source..., qu'aussitôt l'on dirait que tout notre intérieur se dilate et s'élargit. Ce sont alors des biens spirituels qui ne se peuvent dire, et l'âme même est incapable de comprendre ce qu'elle reçoit en cet instant (3). »

Cependant, en cet état, l'intelligence, la mémoire, l'i-

(1) *Nuit obscure*, l. I, ch. IX.
(2) SAINTE THÉRÈSE, *Chemin de la perfection*, ch. XXXI.
(3) *Château intérieur*, IVe Demeure, ch. II.

magination ne sont pas encore captivées par l'action divine. Quelquefois elles sont les auxiliaires de la volonté et s'occupent à son service, d'autre fois leur concours ne sert qu'à la troubler. Alors, dit sainte Thérèse, la volonté ne doit pas plus s'occuper de l'entendement ou du mouvement de l'imagination « qu'elle ne s'occuperait d'un fou (1) ».

Cette quiétude suave, appelée aussi oraison des goûts divins ou de silence, est d'ailleurs souvent interrompue par les sécheresses et épreuves de la nuit des sens (2), par les tentations qui obligent à une réaction salutaire. Les effets de l'oraison de quiétude sont une plus grande vertu, surtout un plus grand amour de Dieu et une paix ineffable, au moins dans la partie supérieure de l'âme (3).

L'oraison de quiétude décrite dans la IVe Demeure de sainte Thérèse a trois phases distinctes : 1° *le recueillement passif*, qui est une douce et affectueuse absorption de la volonté en Dieu par une grâce spéciale; 2° *la quiétude proprement dite*, où la volonté est captivée par Dieu, soit qu'elle reste silencieuse ou qu'elle prie avec une sorte d'ivresse spirituelle; 3° *le sommeil des puissances*, lorsque, la volonté restant captivée, l'entendement cesse de discourir et est lui-même saisi par Dieu, bien que l'imagination et la mémoire continuent de s'agiter (4).

La conduite à tenir dans l'oraison de quiétude, en ces diverses phases, est celle d'un humble abandon entre les mains de Dieu. Il ne faut pas faire d'effort pour se mettre en cet état, qui ne peut venir que d'une grâce spéciale du Saint-Esprit. Il nous porte tantôt au silence affectueux,

(1) *Chemin*, ch. XXXI; *Château*, IVe Demeure, ch. I.
(2) Cf. *Chemin*, ch. XXXIV, XXXVIII; *Château*, IVe Demeure, ch. I.
(3) Cf. *Autobiographie* de sainte Thérèse, ch. XV.
(4) Cf. *Autobiographie* de sainte Thérèse, XVII.

tantôt à des affections qui jaillissent comme de source; si l'entendement et l'imagination divaguent, il ne faut pas s'en inquiéter, ni se mettre à leur poursuite, la volonté doit rester à jouir de la faveur qu'elle reçoit, comme une sage abeille au fond de sa retraite (1).

L'oraison d'union simple

Si l'âme est fidèle non seulement à accomplir attentivement tous ses devoirs quotidiens, mais à écouter docilement les inspirations du Saint-Esprit, qui devient plus exigeant à mesure qu'il donne davantage, que se produit-il généralement? Alors l'âme est élevée à un degré supérieur, qu'on appelle « l'union simple ». L'action de Dieu devient alors assez forte pour *absorber totalement les facultés intérieures de l'âme*; toute cette activité se porte vers Lui et ne s'égare plus au dehors. Ce n'est pas seulement la volonté qui est captivée par Dieu, c'est aussi la pensée, la mémoire, et l'on a comme la certitude de la présence divine. L'imagination ne s'agite plus, elle se calme; parfois elle est comme endormie, pour laisser les facultés supérieures d'intelligence et de volonté s'unir à Dieu. La grâce spéciale donnée par l'Esprit-Saint est alors comme l'eau courante qui vient d'une rivière.

Il arrive même que toute l'activité de l'âme passe en la partie supérieure, au point qu'il y ait suspension de l'exercice des sens extérieurs, c'est-à-dire un *commencement d'extase* ou l'extase proprement dite. Si le mathématicien absorbé par ses recherches n'entend plus ce qu'on lui dit, a plus forte raison celui qui est ainsi fortement attiré par Dieu.

(1) Cf. Saint François de Sales. *Amour de Dieu*, l. VI, ch. x.

L'âme reçoit alors l'eau salutaire qui rafraîchit et purifie comme *la pluie* qui tombe du ciel. « Dieu, dit encore sainte Thérèse, ne lui laisse d'autre concours que celui d'une volonté entièrement soumise (1). » « Quel état que celui d'une âme qui vient d'être plongée dans la grandeur de Dieu et si étroitement unie à Lui durant un court espace de temps, car, selon moi, cette union ne va jamais jusqu'à une demi-heure (2). »

Sainte Thérèse remarque aussi que cette oraison d'union est assez souvent *incomplète, sans suspension de l'imagination et de la mémoire*, qui font parfois une véritable guerre à l'intelligence et à la volonté (3). C'est de cette union mystique incomplète que parle sainte Thérèse dans le *Château*, V[es] Demeures, ch. III, en disant : « Pour l'union dont il est ici question, est-il nécessaire qu'il y ait suspension des puissances? Non, le Seigneur a le pouvoir d'enrichir les âmes par diverses voies et de les faire arriver à ces Demeures sans passer par *le sentier de traverse* que j'ai indiqué (4). »

Les effets de l'oraison d'union sont des plus sanctifiants, il y a comme une transformation de l'âme semblable à la métamorphose du ver à soie en papillon. L'âme ressent une *grande contrition de ses fautes*; elle éprouve un *zèle ardent* de faire connaître et aimer Dieu, de le servir, elle souffre beaucoup à la vue de la perte des

(1) *Château*, V[e] Demeure, ch. I.
(2) *Château*, V[e] Demeure, ch. II.
(3) Cf. *Autobiographie*, ch. XVII.
(4) *Ce sentier de traverse* et les délices qui s'y trouvent n'est pas la contemplation infuse (qui peut être aride), c'est seulement *la suspension de l'imagination et de la mémoire ou un commencement d'extase*, qui parfois accompagne l'union mystique et la facilite beaucoup. Cf. Arintero, O. P., *Evolucion mistica*, 2[e] éd., p. 667, et *Cuestiones misticas*, 2[e] éd., p. 330. *Item*, A. Saudreau, *Degrés de la vie spirituelle*, 5[e] éd., t. II, pp. 101, n° 2. Le sentier de traverse c'est ainsi l'absence de distractions, de fatigue, et une abondance de joie très sentie.

pécheurs. Elle entrevoit ce que durent être les souffrances de Notre-Seigneur. Alors commence vraiment la pratique héroïque des vertus, surtout la soumission parfaite à la volonté de Dieu et un grand amour du prochain. (Cf. Ves Demeures, ch. II.)

Les martyrs ont eu parfois cette oraison au milieu de leurs tourments (1).

Ces oraisons de quiétude, non plus aride, mais suave, et d'union simple correspondent à celles qui, selon saint Jean de la Croix, se trouvent entre la purification passive des sens et celle de l'esprit (2). Sainte Thérèse parle assez clairement de cette dernière aux VIes Demeures, ch. I, nous le verrons dans la IVe partie de cet ouvrage, ch. XVII, en traitant de l'union aride et de l'union extatique qui précèdent l'union transformante.

L'oraison contemplative et la communion fervente

L'oraison contemplative dont nous venons de parler permet d'entrevoir les profondeurs du sacrifice de la messe et de la communion, dans laquelle le Verbe de Dieu fait chair se donne à nous pour être la nourriture

(1) Dans les *Lettres de Rome sur l'athéisme moderne*, juin 1936, p. 125 ss., est rapportée une lettre d'Espagne du 7 mai 1936, écrite par une jeune fille chrétienne qui a été rouée de coups à la suite d'une calomnie faite par les communistes. Elle y dit : « Comme le Seigneur donne les forces nécessaires à ceux qui prient! moi qui suis si lâche, je voyais la mort à un pas avec une paix que je ne me serais pas imaginée; malgré la tension nerveuse de deux heures d'angoisses, je ne perdis pas la sérénité, sûre que j'étais d'aller au ciel après la mort qui nous attendait. »

(2) Cf. *Nuit obscure*, l. II, ch. I. — *Cantique spirituel*, str. 26. Il y a généralement une période de calme entre la nuit des sens (qui correspond au début de la IVe Demeure de sainte Thérèse) et la nuit de l'esprit (qui est indiquée dans la VIe Demeure).

de notre âme et nous incorporer plus intimement à Lui en nous vivifiant.

Saint Thomas d'Aquin devait avoir cette oraison à un degré élevé quand il composa l'Office et la messe de la fête du *Corpus Domini.* Nous en soulignerons ici quelques parties principales.

Dans les vêpres, le répons rappelle la parabole des invités; plusieurs, préoccupés de leurs affaires ou de leurs plaisirs, n'ont pas voulu venir; alors le Seigneur a invité les pauvres gens, et, à la Table sainte, il se donne lui-même à eux en nourriture. C'est la plus haute interprétation de la parabole des invités (Matth., XXII, 1, 14).

A l'antienne de *Magnificat*, il est dit : « Qu'il est suave, votre esprit, ô Seigneur; pour montrer votre tendresse à vos enfants, vous leur donnez un pain très doux, venu du ciel; vous comblez de bien les affamés, tandis que les riches, qui n'ont pas cette faim, s'en vont les mains vides. »

Dans la messe, à l'Introït, est rappelée la parole du psaume 80, v. 17 : « Il les a nourris de la fleur du froment », et ce froment c'est Lui-même; car le pain a été converti en la substance de son corps, qui a souffert pour nous sur la Croix, et lorsque nous le recevons, il y a un contact spirituel et vivifiant, qui devrait être chaque jour plus intime, de notre pauvre âme avec la sainte âme du Verbe fait chair. Lui-même l'a dit : « Celui qui mange ma chair et boit mon sang *demeure en moi et moi en lui* » (Jean, VI, 56).

La contemplation s'élève avec la Séquence :

Lauda, Sion, Salvatorem, *lauda ducem et pastorem.* *in hymnis et canticis.*	Loue, ô Sion, ton Sauveur, Loue ton chef et ton pasteur en tes hymnes et tes cantiques.
Quantum potes tantum aude : *quia major omni laude,* *nec laudare sufficis.*	Autant que tu le peux, chante-le. car il dépasse toute louange et tu ne suffis pas à le louer.

La fin de cette séquence nous montre dans la communion le prélude de la vie du ciel :

Tu qui cuncta scis et vales,	Vous qui savez et pouvez tout,
qui nos pascis hic mortales :	qui nous nourrissez ici-bas,
tuos ibi commensales,	faites de nous, là-haut, les commensaux,
Coheredes et sodales,	les cohéritiers et les compagnons
fac sanctorum civium.	des citoyens du ciel.
Amen. Alleluia.	Amen. Alleluia.

Dans notre pèlerinage vers l'éternité, nous sommes nourris par l'Eucharistie, comme le prophète Élie, devant marcher jusqu'au mont Horeb, fut nourri par un pain porté par un ange (III Roi, XIX, 6).

L'hymne des matines de cette même fête du Saint-Sacrement s'achève par la contemplation de l'infinie richesse qui s'incline vers l'extrême pauvreté :

Panis angelicus fit panis hominum.	Le pain des anges devient le pain des hommes.
Dat panis cœlicus figuris terminum.	Le pain du ciel met fin aux figures.
O res mirabilis! manducat Dominum	O chose admirable! l'homme,
Pauper, servus et humilis.	pauvre, esclave et misérable, mange son Dieu.

C'est l'hostie salutaire qui attire sur nous l'infinie Miséricorde :

O salutaris Hostia	O salutaire Hostie,
Quae cœli pandis ostium.	Qui ouvrez la porte du ciel.
Bella premunt hostilia,	Les attaques de l'ennemi nous pressent,
Da robur fer auxilium.	Fortifiez-nous, secourez-nous.

Ce secours est plus particulièrement senti au moment de dures épreuves ou de la persécution, devant les efforts

de l'ennemi. Nous avons alors plus particulièrement besoin de vivre de foi vive et pénétrante, de vivre de la contemplation de ce mystère eucharistique et de nous convaincre, dans la fervente communion, de ceci : que *Dieu seul est grand*, que *Lui seul est par lui-même*, que les créatures les plus fortes et les plus redoutables *ne sont pas* en comparaison de Lui, et ne peuvent faire aucun mal sans sa permission. Pas un cheveu ne tombe de nos têtes qu'il ne l'ait voulu ou permis, dit l'Évangile (Luc, xxi, 18). Nous avons besoin de nous convaincre sous la lumière de vie de la contemplation que lorsqu'il est dit : « Dieu ne permet le mal que pour un bien supérieur », ce n'est pas seulement une formule sacrée, mais c'est une vérité pleine de vie, Nous avons besoin de croire de façon très ferme et très vive que le bien supérieur que Dieu commence à réaliser en nous, au milieu de nos luttes, est un *bien éternel* qui ne passera pas. Nous avons besoin de croire que la vie chrétienne profonde est la vie éternelle commencée. Il faut nous nourrir de ces vérités divines, et, mieux encore : il faut nous nourrir du Christ lui-même qui est la Vérité divine subsistante. Nous avons besoin d'être vivifiés par Lui, défendus par Lui, et de recevoir de Lui cette vive flamme de charité qui nous fera toujours aspirer plus haut, jusqu'au terme de notre voyage.

Tels sont en toute âme intérieure vraiment fidèle les fruits de l'oraison et de la fervente communion.

Ce que nous disent les grands spirituels de l'oraison contemplative n'est pas trop haut pour l'âme intérieure, si elle consent à suivre la voie de l'humilité et de l'abnégation, si elle saisit chaque jour un peu mieux le sens du verset du *Magnificat* :

Deposuit potentes de sede et exaltavit humiles.

Ce que nous disent les maîtres de la vie d'oraison n'est pas trop haut pour l'âme fidèle qui croit vraiment qu'elle a reçu au baptême *le germe de la vie éternelle*, et qui éprouve le besoin de se pénétrer chaque jour plus profondément de la valeur infinie de la messe. Alors on saisit combien il importe de *recevoir de Dieu tout ce qu'Il veut donner* en son infinie miséricorde, pour nous attirer à lui et nous faire participer éternellement à sa vie ntime, à son éternelle béatitude. C'est ce que nous rappelle le Prologue de saint Jean que nous lisons tous les jours à la fin de la messe : « A tous ceux qui l'ont reçu, il a donné le pouvoir de devenir enfants de Dieu. » Ceux qui sont « *nés de Dieu* », et non pas seulement de la chair et de la volonté de l'homme, doivent vivre avant tout de la vie divine qui, déjà commencée en nous, ne doit pas finir. C'est pourquoi le Sauveur lui-même nous a dit : « Si quelqu'un a soif, qu'il vienne à moi et qu'il boive, et des fleuves d'eau vive couleront de sa poitrine » (Jean, VII, 37), des fleuves intarissables, qui jaillissent en vie éternelle (Jean, IV, 14).

CHAPITRE XXXI

Questions relatives à la contemplation infuse

Le problème principal. — Nature intime de la contemplation infuse. — Son progrès en pénétration. — Ce qu'elle ne requiert pas nécessairement. — L'appel des âmes à la contemplation. — Direction des âmes par rapport à la contemplation.

Après ce que nous venons de dire aux chapitres XXII, XXVII, XXVIII, XXIX, sur la docilité au Saint-Esprit, sur la mystique de l'*Imitation* accessible à tous, sur l'oraison contemplative à ses débuts et sur ses degrés chez les progressants, nous pouvons examiner le principal problème qui se pose aujourd'hui au sujet de la contemplation infuse et voir les points sur lesquels s'accordent beaucoup de théologiens qui suivent à la fois les principes formulés par saint Thomas et la doctrine de saint Jean de la Croix.

Le problème principal

La principale question à examiner porte sur la nature intime de la contemplation infuse. On s'accorde à dire que la contemplation en général, telle qu'elle peut exister chez le philosophe, celle dont ont parlé Platon et Aris-

tote, est une *simple vue intellectuelle de la vérité, simplex intuitus veritatis*, au-dessus du raisonnement, comme l'explique saint Thomas, IIª IIªᵉ, q. 180, a. 3 et 6.

C'est, par exemple, cette vue qu'au-dessus de tous les êtres composés et changeants existe *l'Être même*, absolument simple et immuable, principe et fin de tout, qui est la Sagesse même, la Bonté et l'Amour. Toutes les preuves de l'existence de Dieu convergent vers ce point culminant, et la raison par ses seules forces, avec le concours naturel de Dieu, peut s'élever à cette contemplation philosophique.

Mais lorsqu'il s'agit de la contemplation chrétienne fondée sur la Révélation divine reçue par la foi, qu'est-ce que les grands auteurs spirituels entendent par ce mot « contemplation », en particulier lorsqu'ils l'opposent à « méditation »? La méditation chrétienne porte elle aussi sur les vérités de foi et ce qui en découle; comment la contemplation en diffère-t-elle?

Les grands spirituels, qui font autorité en la matière, s'accordent à dire avec saint Jean de la Croix : « *La contemplation est une connaissance amoureuse de Dieu infuse* (1) », connaissance qui n'est pas toujours absorbante, qui s'accompagne parfois de distractions et qui peut exister avec l'aridité des purifications passives ou nuits des sens et de l'esprit.

Nous l'avons montré ailleurs (2); sainte Thérèse (3),

(1) *Nuit obscure*, l. II, ch. XVIII fin.

(2) *Perfection chrétienne et contemplation*, t. I, pp. 273-290, t. II, pp. 719 sq.; 730 sq. [43].

(3) Cf. *Château intérieur*, IVᵉ Demeure, ch. III : description de l'oraison de recueillement passif, où commence la contemplation infuse, et qui précède celle de quiétude, où la volonté est captivée par Dieu, malgré les distractions involontaires.

saint François de Sales (1), sainte Jeanne de Chantal (2) s'accordent parfaitement sur ce point avec saint Jean de la Croix lorsqu'ils notent les différences de la méditation discursive et affective qui se simplifie de plus en plus et de contemplation proprement dite. De même lorsqu'ils disent, contrairement aux quiétistes, qu'il ne faut pas quitter la méditation avant d'avoir reçu cette connaissance infuse et amoureuse de Dieu, car « il en résulterait plus de dommage que de bien », comme le remarque sainte Thérèse, IVe Demeure, ch. III.

Si tel est bien le sens du mot « contemplation » chez les grands spirituels, que faut-il entendre par « *la contemplation acquise* », dont ont parlé plusieurs auteurs, surtout depuis le XVIIe siècle? Celle-ci serait-elle, avec l'union à Dieu qui en résulte, le sommet du développement *normal* de la vie intérieure, ou n'est-elle vraiment qu'une *disposition* à recevoir la grâce de la contemplation infuse des mystères de la foi, qui se trouverait dès lors dans la voie normale de la sainteté et se distinguerait nettement des grâces proprement extraordinaires comme les révélations, les visions, les stigmates, etc.? Tel est le problème principal qui se pose à ce sujet. Pour le résoudre, il faut examiner de plus près les définitions généralement admises.

Définitions reçues

La contemplation en général, avons-nous dit, est une simple vue intellectuelle de la vérité, au-dessus du raisonnement et accompagnée d'admiration.

(1) *Traité de l'Amour de Dieu,* l. VI, ch. III, IV, V, VI, VII, différences de la méditation et de la contemplation, qui est plus simple, plus aimante, qui est vraiment le fruit de l'amour, « la fin et le but auquel tendent tous les exercices spirituels », *ibidem,* ch. VI fin.

(2) *Œuvres complètes,* Paris, 1876, t. II, p. 268, l'opuscule sur l'*Oraison de quiétude,* et *Réponses de sainte Chantal,* 2e éd., Paris, 1665, p. 508.

La contemplation acquise est généralement définie par ceux qui en admettent l'existence au terme de la méditation : *une connaissance simple et affectueuse de Dieu et de ses œuvres, qui est le fruit de notre activité personnelle aidée par la grâce*. On accorde communément que cette contemplation dite « acquise » existe chez le théologien, au terme de sa recherche, dans la vue synthétique à laquelle il aboutit, ou chez le prédicateur qui voit tout son sermon dans une idée-mère; de même chez les fidèles qui écoutent attentivement ce sermon, en admirent l'unité et goûtent par suite la grande vérité de foi dont ils voient le rayonnement.

Il y a là une certaine contemplation qui procède de la foi unie à la charité et d'une influence plus ou moins latente des dons d'intelligence, de sagesse et de science; mais cette connaissance admirative n'existerait pas si l'activité humaine du prédicateur, à défaut d'une inspiration supérieure, n'avait pas bien ordonné les idées de façon à montrer leur harmonie; un sermon mal préparé produirait, en effet, le résultat contraire.

Dans le fidèle qui médite lui-même sur une grande vérité de foi, la connaissance qu'on a appelée souvent, depuis le XVII[e] siècle, « *contemplation acquise* », diffère-t-elle *de la méditation affective simplifiée?*

Selon le témoignage des grands spirituels cités au début de ce chapitre, notamment de saint Jean de la Croix, sainte Thérèse et saint François de Sales, nous ne le pensons pas. Il paraît certain que, si l'on suit leur enseignement, *ce qu'on a souvent décrit sous le nom de contemplation acquise n'est qu'une variété de l'oraison affective,* dans laquelle l'âme qui n'a pas encore reçu la grâce de la connaissance amoureuse infuse, peut cependant s'arrêter pendant de courts instants à des vues très simples et admiratives sur la Bonté miséricordieuse de Dieu, les interventions de la Providence, le prix infini

dès mérites du Sauveur. L'âme revient ensuite aux considérations et aux affections.

Ce qu'on a appelé « contemplation acquise » correspond ainsi à *l'oraison acquise de recueillement*, décrite par sainte Thérèse dans le *Chemin de la perfection*, ch. XXVIII, oraison toute différente du « recueillement surnaturel et passif » dont elle parle dans la IVe Demeure, ch. III, où commence la contemplation infuse.

Saint Jean de la Croix parle de même dans la *Montée du Carmel*, l. II, ch. XIII, en traitant du passage de la méditation à « l'état où Dieu se communique à l'âme restant passive, comme la lumière à quelqu'un qui tient les yeux ouverts ».

*
* *

Par opposition à l'oraison acquise, *la contemplation infuse* est généralement définie : *une connaissance simple et affectueuse de Dieu et de ses œuvres, qui est le fruit, non pas de l'activité humaine aidée de la grâce, mais d'une inspiration spéciale du Saint-Esprit.* Par exemple, dans un sermon mal ordonné, sans vie, qui ne produit guère que la lassitude dans la majorité des auditeurs, est citée pourtant une parole de Notre-Seigneur qui saisit profondément une âme, la captive, l'absorbe. Il y a là en cette âme un acte assez manifeste de contemplation dite infuse, parce qu'*il n'est pas en notre pouvoir* de le produire à volonté comme un acte de foi ordinaire. Il s'agit ici d'un acte de foi particulier, pénétrant et souvent même savoureux, où apparaît vite aux yeux d'un directeur expérimenté une influence des dons d'intelligence et de sagesse.

Mais si un pareil acte n'est pas en notre pouvoir, nous pouvons *nous disposer*, par l'humilité, la prière, le recueillement, à recevoir *l'inspiration divine* qui le pro-

duit et nous pouvons aussi suivre docilement cette inspiration. Elle est, selon saint Thomas, une *grâce opérante spéciale* qui nous porte à agir au-dessus de la délibération discursive, tandis que la *grâce coopérante* nous incline à agir au terme de cette délibération (1).

Ainsi *l'acte d'amour infus* est libre et méritoire par la docilité au Saint-Esprit qu'il contient, quoiqu'il ne soit pas à proprement parler délibéré, en ce sens qu'il n'est pas le fruit d'une délibération raisonnée, mais d'une inspiration supérieure.

Cette contemplation proprement infuse et l'amour infus qui l'accompagne commencent avec ce que sainte Thérèse appelle l'oraison de recueillement passif (IVe Demeure, ch. III) et saint Jean de la Croix la nuit passive des sens, c'est-à-dire au début de la vie mystique proprement dite. D'où il suit que la contemplation proprement mystique est celle qui est *assez manifestement passive* aux yeux d'un directeur expérimenté et au sens que nous venons de dire. Si cette contemplation infuse dure et devient fréquente, on a l'état mystique.

Au sujet de la contemplation dite acquise, nous croyons donc pouvoir conclure, comme nous l'avons fait dans un ouvrage antérieur (2) : Si l'on entend par contemplation acquise une oraison distincte de l'oraison affective simplifiée, où l'intelligence soit absorbée totalement par son objet et où l'on se mette par la suppression de toute activité rationnelle, c'est là non seulement créer un degré d'oraison ignoré par sainte Thérèse et saint Jean de la Croix, mais c'est encore aller à l'encontre de leur enseignement formel. La sainte, en effet, à diverses reprises, s'oppose à ce que l'on supprime totalement le discours et

(1) Cf. Ia IIae, q. III, a. 2, *de gratia operante et de gratia cooperante*. Voir plus haut, t. I, pp. 116-121.
(2) *Perfection chrétienne et contemplation*, t. I, p. 277.

le mouvement de la pensée tant qu'on n'a pas reçu la contemplation infuse (1).

Aussi la plupart des théologiens qui, comme ceux du Carmel, tout en voulant rester fidèles à l'enseignement de saint Jean de la Croix et de sainte Thérèse, ont parlé de contemplation acquise, ont entendu par cette dernière ce que sainte Thérèse appelle « *l'oraison acquise de recueillement* (*Chemin de la Perfection*, ch. XXVIII), où notre activité intellectuelle est simplifiée, non supprimée. Cette oraison est nommée par ces théologiens contemplation, parce que l'acte de simple vue intellectuelle y est fréquent et la méditation discursive plutôt réduite. Dès lors, le fond de la difficulté disparaît et nous n'avons plus qu'une question de terminologie (2).

De plus, les théologiens du Carmel qui ont admis l'existence de la contemplation acquise ont refusé à bon droit d'y voir *le terme normal* du progrès spirituel ici-bas; elle est, d'après eux, une *disposition prochaine* à recevoir normalement la contemplation infuse chez les âmes généreuses vraiment dociles au Saint-Esprit (3).

Des divergences se sont produites sur le moment où commence la contemplation infuse. Mais il paraît bien

(1) Cf. *Autobiographie*, ch. XIII (trad. des Carmélites françaises, p. 172); *Château*, IV[e] Demeure, ch. III, *ibidem*, pp. 117 et 119. *Item*, saint Jean de la Croix, *La Montée du Carmel*, l. II, ch. XIII.

(2) Cf. P. GABRIEL DE SAINTE-MADELEINE : *Note sur la contemplation acquise d'après les théologiens du Carmel depuis le XVII[e] siècle. La Vie Spirituelle*, septembre 1923, supplément; reproduite dans notre livre, *Perfection chrétienne et contemplation*, t. II, pp. 745-769.

(3) C'est l'enseignement de THOMAS DE JÉSUS, *De contemplatione*, l. I, ch. VII, VIII; l. II, ch. V; de PHILIPPE DE LA SAINTE-TRINITÉ, *Summa Theol. myst.*, éd. 1874, t. II, p. 299, t. III, p. 43; d'ANTOINE DU SAINT-ESPRIT, *Directorium mysticum*, éd. 1733, tr. III, d. III, sect. IV; tr. IV, d. I, sect. VI; de JOSEPH DU SAINT-ESPRIT, *Cursus Theol. mystico-scol.*, disp. XI, q. 2, n[os] 18 et 23, et du dominicain VALLGORNERA, *Theol. myst. S. Thomae*, q. 3, d. 3, a. 3.

certain, si on lit attentivement la IVe Demeure, ch. III, de sainte Thérèse, qu'elle commence avec l'oraison de « recueillement surnaturel », que nous ne pouvons nous procurer par notre propre activité aidée de la grâce. Selon la manière de parler de saint Jean de la Croix, elle commence avec la nuit passive des sens » (cf. *Nuit obscure*, l. I, ch. XIV, voir aussi *ibid.*, ch. VIII).

La terminologie peut être ainsi fixée par le sens que les grands spirituels ont donné au mot « *contemplation* » tout court; lorsqu'ils l'opposent à méditation, ils parlent de la contemplation infuse qui commence dans l'aridité de la nuit des sens (1). C'est pourquoi saint Jean de Croix, comme nous le disions au début de ce chapitre, a défini la contemplation : « Une connaissance amoureuse de Dieu infuse » (*Nuit obscure*, l. II, ch. XVIII).

Nature intime de la contemplation infuse

Selon les maîtres que nous venons de citer, la contemplation proprement dite ou infuse est donc une connaissance amoureuse de Dieu qui vient d'une *inspiration spéciale* du Saint-Esprit, pour faire grandir en nous de plus en plus l'amour de Dieu. Non seulement elle procède des vertus infuses, en particulier de la foi unie à la charité, mais elle est un *acte infus de connaissance* accompagné d'*amour infus*, auquel on ne saurait se porter soi-même avec le secours de la grâce actuelle commune. Chez certains, c'est l'amour qui domine; chez d'autres la lumière.

(1) Au terme de son étude sur Molinos, *Le quiétisme espagnol, Michel de Molinos*, 1921, le P. Dudon, S. J., conclut aussi : « Il n'y a de contemplation digne de ce nom que la contemplation passive », p. 260. Au contraire, Molinos admettait une contemplation *acquise* par la suppression de notre activité, et qui devenait de la somnolence.

L'inspiration spéciale dont nous venons de parler est donc le principe de la contemplation infuse; on reçoit docilement cette inspiration par les dons du Saint-Esprit, surtout par ceux d'intelligence et de sagesse; ils sont vraiment ainsi dans l'âme juste comme les voiles qui permettent à la barque de recevoir convenablement l'impulsion du vent favorable (1).

Saint Jean de la Croix rattache lui-même la contemplation infuse aux dons du Saint-Esprit lorsqu'il écrit dans la *Nuit obscure*, l. II, ch. XVII, début : « Cette connaissance obscure est nommée secrète, et saint Thomas nous dit qu'*elle est communiquée et infusée dans l'âme par l'amour*. Cette communication se fait secrètement, sans qu'intervienne l'action naturelle de l'entendement ni des autres puissances. Comme ces puissances sont *incapables de l'acquérir* et que l'*Esprit-Saint la verse dans l'âme et l'en gratifie*, la communication est vraiment secrète. » Sous l'inspiration supérieure, la foi vive devient ainsi de plus en plus pénétrante et savoureuse.

Il y a, dès lors, entre la contemplation infuse et la méditation même simplifiée, *une différence* non seulement *de degré*, mais *de nature*. La méditation, en effet, est *en notre pouvoir*, elle procède de notre activité personnelle aidée de la grâce actuelle commune, et s'il y a en elle une influence latente des dons du Saint-Esprit, ce n'est pas cette influence qui la constitue; de même lorsque le travail des rameurs est facilité par une brise favorable, ce n'est pas cette brise qui en est le principe.

Au contraire, la contemplation infuse *n'est pas en notre pouvoir*, elle procède, non pas de notre activité aidée par la grâce, mais de l'inspiration spéciale du Saint-Esprit plus ou moins manifeste, qui est ici indispensable.

(1) Cf. SAINT THOMAS, Iª IIªᵉ, q. 68, a. 1.

Il y a donc là une différence non pas de degré, mais de nature, car l'inspiration spéciale n'est pas seulement une grâce actuelle plus forte, elle n'est pas seulement motrice, mais *régulatrice,* elle contient une règle supérieure. C'est ainsi qu'il y a une différence spécifique entre les vertus même infuses et les dons du Saint-Esprit : les vertus infuses sont par elles-mêmes principes d'actes que nous pouvons produire à volonté, tandis que les dons nous disposent à recevoir docilement l'impulsion de l'Esprit-Saint pour des actes dont *le mode surhumain*, provenant d'une *règle supérieure,* dépasse spécifiquement notre activité aidée par la grâce commune. Comme le montre saint Thomas (Iª IIªᵉ, q. 68, a. 1), il y a là une différence spécifique, tout comme il y a plus qu'une différence de degré entre le travail des rames qui fait avancer la barque et l'impulsion du vent favorable qui dispense de ramer (1).

Dans la vie ascétique, avant la purification passive des sens, où commence la contemplation infuse, les dons du Saint-Esprit n'interviennent encore que faiblement, et souvent ils sont comme *liés* par quelque attache au péché véniel (2), telles des voiles qui n'auraient pas encore été déployées. Plus tard, dans la vie mystique, les dons intellectuels d'intelligence et de sagesse, qui sont à la fois

(1) Le P. de Guibert, S. J., dans sa *Theologia spiritualis ascetica et mystica,* 1937, dit, p. 344, au sujet de la distinction spécifique entre la contemplation infuse et les oraisons acquises : « Quae speciei diversitas a non paucis prorsus negatur, ut v. g. a. P. Garrigou-Lagrange. » Nous avons, au contraire, toujours admis avec saint Thomas et ses disciples une *différence spécifique* entre les vertus infuses et les dons, et par suite entre l'*acte des vertus* qui procède *ex industria propria* (même avec le concours latent des dons) et l'*acte propre des dons,* qui procède d'une *inspiration spéciale* du Saint-Esprit.

(2) Cf. P. Louis Lallemant, S. J., *La Doctrine spirituelle,* IVᵉ Principe, ch. III, art. 3, § 2.

spéculatifs et pratiques (1), apparaissent chez les uns sous une forme nettement contemplative et chez d'autres, comme chez un saint Vincent de Paul, sous une forme plus ordonnée à l'action.

Il faut enfin noter que *l'acte de contemplation infuse procède* de la foi vive comme *de son principal radical*, et du don de sagesse ou de celui d'intelligence comme *de son principe prochain* actualisé par l'inspiration divine. C'est un acte de foi pénétrante et savoureuse; l'inspiration supérieure reçue par les dons ajoute à l'acte de foi ces précieuses modalités de pénétration et de saveur qui augmentent avec la touche de l'Esprit-Saint au point de devenir une saveur de vie éternelle. On trouve donc ici de façon subordonnée le motif formel de la foi infuse (l'autorité de Dieu révélateur), celui de la charité (la bonté divine souverainement aimable pour elle-même) et celui des dons susdits (l'illumination du Saint-Esprit, qui est régulatrice et inspiratrice). Cet acte simple de foi pénétrante et savoureuse mérite donc d'être dit *infus* pour le distinguer de l'acte de foi que nous faisons communément à volonté, sans inspiration spéciale, par exemple pour dire les prières que nous récitons chaque jour.

Qu'est-ce qu'on entend par les *actes directs* de la contemplation? — Ce sont des actes qui ne sont *nullement discursifs*, mais qui se font par simple regard, au-dessus du raisonnement. Et même ils sont parfois si paisibles que l'âme ne les aperçoit pour ainsi dire pas; en ce cas, ils s'opposent aux *actes réfléchis* ou *aperçus*. C'est en ce sens que, selon Cassien (*Coll.*, IX, 31), saint Antoine disait : « Il n'y a pas de prière parfaite si le solitaire s'aperçoit qu'il prie. » C'est la docte ignorance dont parlent

(1) Cf. S. THOMAS, IIa IIae, q. 8, a. 3; q. 45, a. 3.

souvent les mystiques. Les actes directs de la vraie contemplation n'indiquent pas une dangereuse oisiveté, mais, au contraire, une très intime connaissance de la vérité divine. Et si, après une oraison ainsi faite, l'âme se trouve humble, paisible, détachée, zélée pour la pratique des vertus, c'est un signe qu'elle n'a pas perdu son temps à l'oraison. Ces actes directs de la contemplation sont libres, bien qu'ils ne soient pas le fruit d'une délibération discursive.

Le progrès de la contemplation infuse

Nous avons noté que, pour montrer *l'intensité* croissante de la contemplation et de l'union à Dieu, sainte Thérèse insiste sur *l'extension progressive* de l'état mystique *aux différentes facultés*, qui peu à peu sont soit *suspendues*, soit *captivées* par Dieu. D'abord la volonté seule est prise, *fixée* (dans l'oraison de quiétude), puis l'intelligence (dans l'union simple plus ou moins complète); alors l'imagination *s'endort* pour ainsi dire; enfin, dans l'extase totale ou partielle, l'exercice des sens extérieurs est suspendu parce que toute l'activité de l'âme est attirée vers Dieu. Sainte Thérèse sait pourtant que *la ligature* de l'imagination et des sens n'est qu'un *phénomène concomitant et accidentel* de la contemplation infuse (1), puisque, dit-elle, l'extase cesse généralement dans l'état mystique le plus parfait qui est l'union transformante (2). L'état mystique complet quant à son *exten-*

(1) Cf. *Château intérieur*, Vᵉ Demeure, ch. I, où elle parle de *certaines particularités* qui se rencontrent en cette Vᵉ Demeure et qui sont le partage du petit nombre des âmes qui s'y trouvent. De même, Vᵉ Demeure, ch. III, à propos « *du sentier de traverse* ». Cf. ci-dessus, chap. précédent, notes relatives à l'union simple.

(2) *Château intérieur*, VIIᵉ Demeure, ch. III, trad. des Carmélites, p. 300.

sion n'est donc pas nécessairement le plus *intense* ou le plus élevé. Sainte Thérèse le sait fort bien; mais cette extension d'abord progressive, puis restreinte, est assez facile à constater, à décrire; elle constitue un signe qui peut être utile, à condition de l'unir à un autre plus profond sur lequel insiste saint Jean de la Croix.

Ce signe plus profond vise directement le progrès de la contemplation *en pénétration* et l'intimité de l'union divine; il se trouve dans *les purifications passives des sens* d'abord, puis *de l'esprit*, qui dénotent un grand progrès dans l'intensité de la connaissance et de l'amour de Dieu et des autres vertus. Sainte Thérèse n'a certes pas négligé ce second signe; elle en parle à propos des sécheresses des contemplatifs, surtout de la grande aridité qui se trouve au début de la VI[e] Demeure, et qui correspond à la nuit de l'esprit. Elle en parle aussi à propos des diverses *manières d'arroser* (1); l'eau tirée du puits à force de bras est l'image de la méditation; la machine hydraulique appelée la *noria* est le symbole de l'oraison de quiétude; la canalisation qui fertilise le jardin représente le sommeil des puissances; enfin la pluie du ciel symbolise l'oraison d'union; ainsi progressivement s'épanouissent les fleurs des vertus et se forment les fruits, « finalement naissent les promesses et les résolutions héroïques, les brûlants désirs, l'horreur du monde, la vue claire de la vanité (2) ».

La contemplation infuse commence donc, comme le dit saint Jean de la Croix (*Nuit obscure*, l. I, ch. xiv), avec la purification passive des sens, qui est une deuxième conversion dans une quiétude aride; elle progresse ensuite en s'accompagnant des consolations de la voie illuminative.

(1) *Autobiographie*, ch. xi, xiv, xv, xvi, xviii.
(2) *Autobiographie*, 4ᵉ eau (la pluie), ch. xix, trad. des Carmélites, p. 229.

Elle devient beaucoup plus pénétrante dans la nuit de l'esprit, au milieu d'une grande aridité spirituelle et de fortes tentations contre les vertus théologales. En cette période, ces vertus et l'humilité se purifient de tout alliage et deviennent vraiment héroïques (*Nuit obscure*, l. II, ch. XII-XXI); l'âme est ainsi disposée à l'union transformante dont saint Jean de la Croix parle dans *Vive flamme d'amour* et sainte Thérèse dans la *VII*e *Demeure*. Cette union transformante est ici-bas le sommet de la contemplation infuse et, chez les âmes qui arrivent à la pleine perfection de la vie chrétienne, le prélude normal de la vie éternelle.

Ce que la contemplation infuse ne requiert pas nécessairement

De ce que nous venons de dire dérivent plusieurs remarques importantes.

1° On voit, par les degrés de la contemplation décrits par saint Jean de la Croix et sainte Thérèse, qu'elle ne comporte pas toujours la joie, qu'elle *commence d'ordinaire dans l'aridité de la sensibilité*, comme elle peut *subsister dans une grande aridité de l'esprit*. On voit aussi qu'elle ne s'accompagne pas nécessairement de l'impossibilité absolue de discourir ou de raisonner; sans doute, elle est *supérieure au discours*, mais précisément à cause de cela *elle peut l'inspirer d'en haut*, comme chez le prédicateur dont le sermon dériverait de la plénitude de la contemplation infuse du mystère du Christ, tels les sermons de saint Pierre le jour de la Pentecôte. Ainsi encore bien certainement saint Augustin écrit des pages entières sous une inspiration supérieure.

2° Il suit aussi de ce qui précède que l'état mystique donne *tantôt le sentiment de la présence de Dieu* (c'est

la connaissance quasi expérimentale qui dérive du don de sagesse), *tantôt une grande soif de Dieu,* avec une grande peine de ne pouvoir jouir de lui et le vif sentiment de *l'éloignement moral* et spirituel où l'on se trouve par rapport à lui (c'est ce qui arrive surtout dans la nuit de l'esprit, où se fait sentir la pénétration du don d'intelligence beaucoup plus que la saveur du don de sagesse).

Il y a encore dans ce dernier état une connaissance infuse et un amour infus, d'où provient *la vive douleur* de ce que Dieu n'est pas aimé comme il devrait l'être. Cette vive douleur et cette grande soif de Dieu ne peuvent du reste pas exister sans une profonde influence de sa grâce en nous. Il y a ainsi une présence douloureuse de Dieu.

3° On voit encore par ce que nous venons de dire que la contemplation infuse *n'exige pas des idées infuses* comme celles des anges (1), mais seulement une lumière infuse : l'illumination spéciale des dons d'intelligence et de sagesse, qui se distinguent nettement des grâces *gratis datae* comme la prophétie, le don du discernement des esprits, ou celui des langues, donnés surtout pour l'utilité du prochain (cf. saint Thomas, Ia IIae, q. 111, a. 5).

4° Enfin la description des degrés de la contemplation infuse donnée par saint Jean de la Croix montre qu'*elle n'est pas une perception immédiate de Dieu* tel qu'il est en soi ; c'est là le propre de la vision béatifique (2). Lorsqu'il y a une influence marquée du don de sagesse, Dieu est connu sans raisonnement comme présent en nous *dans ses effets* (*medium in quo*), surtout *dans l'affection filiale*

(1) Nous l'avons longuement montré ailleurs : *Perfection chrétienne et contemplation,* t. II, appendice pp. [1]-[44].

(2) Cf. *ibidem,* t. I, pp. 328-337. — Voir aussi sainte Thérèse, *Autobiographie,* ch. XXVII, trad. des Carmélites, p. 338.

qu'Il nous inspire pour lui et dans les douceurs d'amour qu'il fait éprouver parfois à l'âme qui lui est intimement unie. C'est ce que dit saint Thomas dans son Commentaire sur l'Épître aux Romains, VIII, 16, à propos de ces paroles : « Le Saint-Esprit rend témoignage à notre esprit que nous sommes enfants de Dieu. » Voir aussi saint Thomas, IIª IIªᵉ, q. 97, a. 2, ad 2ᵘᵐ. — On ne saurait admettre ici une intuition immédiate de la grâce sanctifiante elle-même (1).

5° *Dès lors, la vie mystique est caractérisée par la prédominance du mode suprahumain des dons du Saint-Esprit*, surtout du don de sagesse, qui éclaire les autres, prédominance devenue à la fois *fréquente* et *manifeste* pour un directeur expérimenté. Cependant, dans la nuit passive des sens, c'est le don de science qui domine en

(1) Dans sa *Theologia spiritualis*, p. 353, le P. DE GUIBERT soutient que la contemplation infuse comporte essentiellement une *intuition directe et immédiate* des dons surnaturels qui nous unissent à Dieu. — Nous ne le pensons pas. Ou bien, en effet, cette intuition est *immédiate*, ou bien elle est *médiate* par les effets de la grâce en nous.

S'il y a *intuition immédiate* des dons surnaturels de la grâce et des vertus infuses, c'est une *faveur extraordinaire*, comme lorsque la Bˢˢᵉ Angèle de Foligno vit son âme, ou comme lorsque certains contemplatifs sont mis dans un état semblable à celui de *l'âme séparée*, qui se connaît immédiatement elle-même; et alors cette faveur extraordinaire, qui paraît demander une idée infuse, n'est pas nécessaire à la contemplation infuse proprement dite, car celle-ci dure dans la nuit passive de l'esprit, où l'âme n'a nullement cette intuition immédiate de la grâce en elle, puisqu'elle se sent éloignée de Dieu et en souffre beaucoup.

S'il y a seulement *intuition médiate* par les effets de la grâce en nous, alors cela ne dépasse pas l'acte du don de sagesse tel que les thomistes l'ont toujours entendu, comme nous venons de le dire.

Enfin saint Jean de la Croix, en définissant la contemplation « une connaissance amoureuse de Dieu infuse », *Nuit obscure*, l. II, ch. XVIII, ne parle pas d'intuition immédiate des dons surnaturels de la grâce et des vertus infuses, *intuition qui du reste nous donnerait la certitude absolue de l'état de grâce* avant même d'arriver à l'union transformante.

montrant la vanité des choses terrestres, et dans la nuit de l'esprit, il y a surtout la pénétration profonde du don d'intelligence, sans qu'il y ait l'expérience de la saveur du don de sagesse. Ce dernier apparaît alors dans son plein développement et toute son irradiation dans l'union transformante. Il ne faut pas confondre l'état mystique en général avec ses phases consolantes, ni avec son épanouissement complet; il existe souvent sous la forme de la quiétude aride que sainte Jeanne de Chantal a connue si longtemps (1).

L'appel à la contemplation

Cet appel peut s'entendre de différentes manières. Quand on pose la question : toutes les âmes intérieures sont-elles appelées à la contemplation infuse? il s'agit d'un *appel général et éloigné*, distinct de l'*appel individuel et prochain*. Ce dernier, du reste, peut être seulement *suffisant* et suivi de résistance ou de négligence, ou il peut être *efficace*, et efficace de deux façons : pour conduire de fait les âmes soit *aux degrés inférieurs*, soit *aux degrés supérieurs* de la contemplation (2). On retrouve

(1) On comprend cependant que des auteurs, pour définir l'état mystique, aient surtout pensé à ce qu'il est dans son plein épanouissement, avec la *connaissance expérimentale* et souvent savoureuse *de la présence de Dieu en nous*.

On tomberait dans l'extrême opposé si l'on parlait d'une vie mystique active dans laquelle les dons de l'action ne serait plus dirigés par les dons intellectuels de sagesse, d'intelligence, de science et de conseil. Ce qu'il faut dire, c'est que chez certains mystiques, *les dons intellectuels* apparaissent surtout *sous une forme pratique*, ordonnée à l'action, comme chez saint Vincent de Paul, tandis que chez d'autres ces mêmes dons intellectuels se manifestent sous une forme nettement contemplative, comme chez saint Jean de la Croix.

(2) Nous avons longuement traité ailleurs cette question : *Perfection chrétienne et contemplation*, t. II, pp. 419-476; nous résumerons ici brièvement ces cinquante pages.

ici le mystère de l'efficacité de la grâce entendu de façon différente par les thomistes et les augustiniens d'une part, et par les molinistes de l'autre.

A la question : toutes les âmes intérieures sont-elles appelées à la contemplation d'une façon générale et éloignée? nous pensons qu'il faut répondre affirmativement d'après *les principes* formulés par saint Thomas *sur les dons du Saint-Esprit* reçus par tous les justes et par saint Jean de la Croix *sur les purifications passives* nécessaires à la pleine perfection chrétienne, à laquelle tous nous devons tendre.

* * *

Trois raisons principales motivent cette réponse, elles sont relatives au principe radical de la vie intérieure, à son progrès, à sa fin.

Première raison : Le principe radical de la vie mystique (caractérisée par la contemplation infuse) *est le même que celui de la vie intérieure commune : « la grâce des vertus et des dons »*. Or *la docilité* au Saint-Esprit *selon le mode suprahumain* des dons *doit normalement prévaloir* avec le progrès spirituel pour remédier au mode humain toujours imparfait des vertus et de notre activité personnelle aidée de la grâce commune. La vie mystique caractérisée par cette *docilité* et *ce mode suprahumain* de connaissance et d'amour infus apparaît donc *normalement* d'abord dans la voie illuminative et surtout dans la voie unitive. Aussi saint Jean de la Croix écrit-il (*Nuit obscure*, l. I, ch. XIV) : « Les progressants ou avancés se trouvent *dans la voie illuminative* ou *de contemplation infuse*, dans laquelle Dieu nourrit et fortifie l'âme sans discours ni aide active de sa part. » Ce texte, nous l'avons noté déjà, est des plus importants.

*
* *

Deuxième raison : Dans le progrès de la vie intérieure, *la purification de l'âme,* selon saint Jean de la Croix, fidèle échos de la Tradition, *n'est complète que par les purifications passives.* Or celles-ci sont *d'ordre mystique*, en ce sens que la *contemplation infuse* commence avec la purification passive des sens, où domine les illuminations du don de science, et s'élève avec la nuit de l'esprit, où domine le don d'intelligence. Le Saint-Esprit purifie ainsi de tout alliage l'humilité et les vertus théologales, il met en un puissant relief leur motif formel essentiellement surnaturel et incréé : Vérité première révélatrice, Miséricorde et Toute-Puissance auxiliatrice, Bonté divine souverainement aimable pour elle-même (1). Ces purifications *passives* d'ordre mystique se trouvent ainsi *dans la voie normale de la sainteté* et dispensent du purgatoire ceux qui les subissent généreusement; elle sont avant la mort un purgatoire où l'on mérite et où l'on progresse, tandis que dans l'autre on ne mérite plus.

(1) Ce point de doctrine ne nous permet pas d'admettre ce que dit le P. de Guibert dans sa récente *Theologia spiritualis*, p. 381 : « *Possunt animae ad quemlibet sanctitatis gradum ascendere, quin hac via* (contemplationis infusae) *habituali modo incedant.* » Nous croyons que cette proposition ne conserve pas la doctrine des grands spirituels, notamment de saint Jean de la Croix, au sujet des *purifications passives* proprement dites, *nécessaires* pour arriver à une haute perfection. Ces purifications passives sont, en effet, un état mystique caractérisé, surtout celle de l'esprit, qui correspond au début de la VI[e] Demeure de sainte Thérèse. Sans ces purifications passives et la contemplation infuse qu'elles comportent on ne saurait arriver à la perfection de l'union transformante. Telle est très manifestement la doctrine de saint Jean de la Croix ; pour en douter, il faudrait avoir oublié les affirmations les plus précises qui reviennent constamment dans ses œuvres.

***

Troisième raison : La fin de la vie intérieure est la même que celle de la vie mystique : la vie éternelle ou la vision béatifique et l'amour inamissible qui en résulte. Mais la vie mystique dispose *plus immédiatement* à cette fin ultime, elle en est chez les parfaits comme *le prélude*, ainsi que le montrent les béatitudes évangéliques, actes éminents des vertus et des dons. La vie mystique, caractérisée par la contemplation infuse et l'amour infus de la bonté divine, apparaît ainsi encore dans la voie normale de la sainteté.

Tout contribue à le montrer : le principe radical de la vie intérieure, son progrès par les purifications passives nécessaires, et la fin ultime à laquelle elle est ordonnée. Bref, la contemplation infuse et l'union à Dieu qui en résulte sont, chez les parfaits, *le prélude normal de la vie du ciel.*

C'est ainsi que les principes formulés par saint Thomas sur les dons du Saint-Esprit reçus par tous les justes et la doctrine de saint Jean de la Croix sur les purifications passives conduisent à admettre l'*appel général et éloigné* de toutes les âmes intérieures à la contemplation infuse (1).

(1) Nous avons cité ailleurs (*Perfection chrétienne et contemplation,* t. II, pp. 458-462) plusieurs textes de saint Jean de la Croix relatifs à cet enseignement : *Nuit obscure,* l. I, ch. I et XIV; l. II, ch. I; *La Montée du Carmel,* l. II, ch. XIII; l. III, ch. I; *Vive flamme,* 3ᵉ str., vers. 3, § 5. — Voir aussi sainte Thérèse : *Chemin de la Perfection,* ch. XIX, XX, XXI, XXIII, XXV, XXIX, XXXIII; *Château intérieur,* Vᵉ Demeure, ch. I.

Il suffit ici de rappeler que saint Jean de la Croix dit dans *La Montée du Carmel,* l. II, ch. XIII : « Aussitôt que l'âme parvient à se purifier soigneusement des formes et des images saisissables, elle baignera dans cette pure et simple lumière, qui deviendra pour elle l'état de perfec-

*
* *

Quant à l'appel individuel et prochain, c'est à lui que se rapportent les réserves faites çà et là par sainte Thérèse, saint Jean de la Croix, Tauler et d'autres maîtres (1). Il est certain que toutes les âmes justes ne sont

tion. En effet, cette lumière est toujours prête à pénétrer l'âme; ce qui fait obstacle à son infusion, ce sont les formes, les voiles des créatures. »

Mais il ajoute plus loin (*Nuit obscure*, l. I, ch. I) : « il faut passer par la nuit obscure de la purification passive pour devenir parfait ». Finalement la pleine perfection ne se trouve que dans l'union transformante, où « l'âme n'est plus inquiétée par le démon, ni par la chair, ni par le monde, ni par les appétits; elle peut dire : l'hiver est fini, la pluie a cessé, les fleurs apparaissent sur notre terre », *Cantique spirituel*, IIIe partie, str. 22 fin.

Sainte Thérèse parle de même à ses filles au début de la Ve Demeure, ch. I : « Ainsi, *nous toutes* qui portons ce saint habit du Carmel, *nous sommes appelées à l'oraison et à la contemplation*. C'est là notre première institution... et pourtant, je vous le déclare, *bien peu* d'entre nous *se disposent* à voir le Seigneur leur découvrir la perle précieuse dont nous parlons..., quel besoin nous avons de bannir toute négligence. » — Dans le *Chemin de la perfection*, ch. XIX fin, parlant de la contemplation infuse et des eaux vives de l'oraison, sainte Thérèse énonce ce principe général, qu'elle développe ensuite dans les chapitres XX, XXI, XXIII, XXV, XXIX, XXXIII : « *Songez que le Seigneur invite tout le monde*. Il dit : *Venez à moi vous tous*... Matth., XI, 28. *Si quelqu'un a soif qu'il vienne à moi et qu'il boive*, Jean, VII, 37... Comme il dit sans restriction : *Venez tous*, je regarde comme certain que tous ceux qui ne resteront pas en chemin recevront cette eau vive. »

(1) Sainte Thérèse dit dans le *Chemin de la Perfection*, ch. XX : « Il semble qu'il y ait contradiction entre ce que je viens de dire au chapitre précédent (de l'appel général) et ce que j'avais dit plus haut (ch. XVII), quand, voulant consoler les âmes qui ne parviennent pas à la contemplation, je montrais qu'il y a divers chemins pour aller à Dieu, comme il y a différentes demeures dans le ciel. Et pourtant je maintiens ce que j'ai dit. » — Et elle maintient de fait le principe de l'appel général, qu'elle explique à nouveau : « Notre-Seigneur, dans sa grande miséricorde, n'empêche personne de se diriger vers cette fontaine de vie pour s'y désaltérer... Que dis-je, c'est publiquement et à

pas appelées d'une façon individuelle et prochaine à la contemplation infuse.

La preuve en est que *les trois signes principaux* de cet appel prochain ne sont pas en tous les justes, ni même en toutes les âmes intérieures. Ces signes sont ceux indiqués par saint Jean de la Croix dans la *Nuit obscure*, l. I, ch. IX : « 1° On ne trouve ni goût ni consolation dans les choses divines (connues par la voie des sens), ni dans aucune chose créée. 2° On garde ordinairement, dans le souvenir de Dieu, la crainte de ne pas le servir et d'aller à reculons. 3° On trouve une grande difficulté à méditer, comme on en avait l'habitude, en recourant à l'imagination : la raison en est que Dieu commence à se communiquer, non plus par le moyen du raisonnement, mais par l'acte simple de contemplation qu'il inspire » (*ibidem*).

grands cris qu'il nous appelle (*Jésus debout dit à haute voix : Si quelqu'un a soif qu'il vienne à moi et qu'il boive,* Jean, VII, 37). Cela étant, suivez mon conseil et ne restez pas en chemin, mais combattez en personnes de cœur, prêtes à mourir à la peine. »

Les restrictions faites plus haut (ch. XVII) par sainte Thérèse ne concernaient donc pas l'appel général éloigné, mais l'appel individuel prochain, qui n'est généralement entendu que par les âmes très généreuses.

Sainte Catherine de Sienne parle exactement de même dans son *Dialogue*, ch. LIII, à propos du même texte de saint Jean : « Que celui qui a soif, qu'il vienne à moi et qu'il boive. » De même encore le Bx Henri Suso, *Livre de la sagesse éternelle*, ch. XXII.

C'est dans le même sens qu'il faut entendre les réserves faites quelquefois par saint Jean de la Croix, par exemple lorsqu'il dit, *Nuit obscure*, l. I, ch IX fin : « Dieu *n'élève* pas à cette contemplation tous ceux qui désirent l'atteindre en suivant le chemin de l'esprit, *il n'en prend pas même la moitié* et lui seul sait pourquoi. » Le saint s'explique plus longuement sur ce sujet dans *Vive flamme*, 2e strophe, vers. 5, où il dit : « *C'est que bien des âmes se refusent à porter tant soit peu sécheresse et mortification,* au lieu d'agir avec pleine patience. Alors Dieu ne continue pas à les purifier profondément. » En d'autres termes : « Il y a beaucoup d'appelés, peu d'élus. » Et les réserves portent non sur l'appel général et éloigné, mais sur l'appel individuel et prochain, que beaucoup ne se disposent pas à entendre.

Enfin l'appel individuel et prochain peut être *suffisant* et rester stérile par suite de notre négligence ou, au contraire, il est *efficace*, et cela de façons différentes : pour nous conduire effectivement soit aux degrés inférieurs de la contemplation, soit aux degrés les plus élevés. Aussi sainte Thérèse applique-t-elle à ce sujet la parole de Notre-Seigneur : « *Il y a beaucoup d'appelés, peu d'élus* (1). »

*
* *

D'après ce qui précède, on conçoit que chez toutes les âmes intérieures *le désir de la contemplation infuse est légitime*, à condition de rester humble et de s'en remettre pour le temps où cette grâce sera accordée au bon plaisir de Dieu. Ainsi l'agriculteur peut légitimement désirer et demander la pluie qui fécondera la terre ensemencée, mais il doit aussi s'en remettre à la Providence. Si déjà toute prière doit être à la fois humble, confiante, persévérante, il faut en dire autant de celle par laquelle on demande cette foi pénétrante et savoureuse dont nous venons de parler, c'est-à-dire une connaissance plus vive et plus profonde des mystères révélés, de la grandeur de Dieu, de sa bonté rayonnante, de sa Providence, une connaissance vécue de l'Incarnation rédemptrice, de la Passion, des abaissements du Verbe fait chair, de l'influence qu'il exerce toujours par l'Eucharistie, de la valeur infinie de la messe, du prix d'une communion fervente, du prix du temps qui nous conduit à l'éternité. La sainte Écriture contient souvent cette prière, par exemple au Livre de la Sagesse, VII, 7, il est dit, comme le rappelle l'office de la fête de sainte Thérèse : « *J'ai prié et l'esprit de sagesse*

(1) *Ve Demeure*, ch. I. *Item*, saint Jean de la Croix, *Nuit obscure*. l. I, c. IX

est venu en moi. Je l'ai préférée aux sceptres et aux couronnes, et j'ai estimé de nul prix les richesses auprès d'elle... Tout l'or du monde n'est auprès d'elle qu'un peu de sable, et l'argent, à côté d'elle, ne vaut pas plus que de la boue. Je l'ai aimée plus que la santé et la beauté : j'ai préféré sa possession à celle de la lumière, car son flambeau ne s'éteint jamais. Avec elle me sont venus tous les biens..., j'ignorais pourtant qu'elle était leur mère... Elle est pour les hommes un trésor inépuisable et ceux qui en usent sont les amis de Dieu. » Voilà bien le désir des lumières du don de sagesse. On comprend dès lors que les théologiens carmes, Philippe de la Sainte-Trinité (1), Antoine du Saint-Esprit et le dominicain Vallgornera, là où ils parlent du désir de la contemplation infuse, disent « *debent omnes ad supernaturalem contemplationem aspirare* », et Joseph du Saint-Esprit dit de même : « Nous pouvons aspirer à elle, la désirer ardemment et la demander humblement à Dieu (2). »

Direction des âmes par rapport à la contemplation

Avant tout signe d'appel immédiat à la contemplation, il convient certainement de montrer aux âmes la grandeur de *l'esprit de foi*, qui porte à considérer du point de vue de Dieu toutes choses : les mystères de la

(1) *Summa Theol. myst.*, éd. 1874, t. II, p. 299; t. III, p. 43. Antoine du Saint-Esprit et Vallgornera s'expriment ensuite exactement dans les mêmes termes. — On a beaucoup copié Philippe de la Sainte Trinité, mais lui-même a trouvé cet enseignement dans le Carme *Jean de Jésus Marie*, dont il a grandement utilisé les œuvres, et dans *Alvarez de Paz, S. J.* (*De inquisitione pacis*, l. I, p. III, ch. XXVII, éd. 1617), qui lui aussi a été très utilisé par plusieurs sans même que son nom soit cité.

(2) *Cursus theol. myst. scol.*, t. II, II Praed., disp. XI, q. II, n°ˢ 18 et 23.

religion, le culte chrétien, les personnes, qu'elles nous soient favorables ou non, les événements agréables ou pénibles. Or cette considération surnaturelle de toutes choses de ce point de vue élevé n'est parfaite et durable qu'avec la grâce de la contemplation. On peut ainsi parler d'elle discrètement, sans encore la nommer.

Il est sûr qu'on peut porter toutes les âmes à désirer une foi pénétrante et savoureuse des grands mystères du salut, et il convient qu'elles la demandent. De même, avant qu'il y ait dans une âme les signes de la prédestination, on lui fait désirer la vie éternelle : il convient donc qu'elle désire aussi tout ce qui est dans la voie normale de la vie de l'éternité.

Mais il faut bien distinguer ici l'intention et la réalisation. Dans l'intention, la fin entrevue et désirée est première, on la veut avant les moyens; dans la réalisation, c'est l'inverse, il faut s'élever des moyens les plus modestes à d'autres supérieurs; ici l'on doit éviter la précipitation, qui ferait brûler les étapes; ce serait tout compromettre, vouloir construire le faîte de l'édifice avant d'avoir posé les fondements, ou vouloir voler avant d'avoir des ailes.

Il faut aussi constamment rappeler aux âmes les conditions ordinaires de la véritable union à Dieu : recueillement habituel, un complet renoncement, la pureté du cœur, l'humilité vraie, la persévérance dans l'oraison malgré l'aridité prolongée, une grande charité fraternelle. Si l'on joint à cela l'amour de la liturgie et de la doctrine sacrée, on se dispose vraiment à l'appel prochain à l'intimité divine.

*
* *

Au moment où cet appel prochain se manifeste, il convient que les âmes, pour éviter d'être déroutées par les peines et l'aridité de la nuit des sens, lisent les trois

signes de cet appel en saint Jean de la Croix (*Nuit obscure*, l. I, ch. IX) ou en quelque autre ouvrage semblable.

Quand les grâces de contemplation sont devenues fréquentes, il est bon de continuer la lecture des mêmes ouvrages, surtout de ceux qui mettent en garde contre le désir des grâces proprement extraordinaires : visions, révélations, stigmates.

Il faut aussi parler à ces âmes, dès qu'elles sont moins fidèles, des défauts des avancés, de l'amour de la croix, de la nécessité d'une purification plus profonde de l'esprit, condition indispensable de l'intime union avec Dieu et de la pleine perfection de la vie chrétienne.

*
* *

De nombreux théologiens contemporains, bénédictins, carmes, dominicains, jésuites, etc., admettent en substance cette doctrine, comme le montre une enquête parue dans *La Vie Spirituelle* (notamment mai 1931, supplément, pp. [67]-[75] : conclusion de cette enquête). On comprend dès lors qu'on puisse dire avec le P. Maréchal, S. J. : « L'activité contemplative doit, même à ses degrés supérieurs..., marquer un épanouissement *relativement rare* mais *normal* de la commune vie de la grâce... (Cette doctrine) fait écho à la tradition la plus authentique et ne rencontre plus guère d'opposition (1). »

On s'explique qu'Alvarez de Paz, S. J., ait écrit : « C'est à nous qu'il faut s'en prendre, si nous ne goûtons jamais

(1) *Nouvelle Revue théol.*, févr. 1929, p. 182, cité par Mgr Auguste Saudreau dans l'article : « Pour fixer la terminologie mystique et pour obtenir une entente », *La Vie Spirituelle*, juin 1929, suppl., p. [146].

la douceur ineffable de la contemplation » (*De inquisitione pacis*, l. I, III[e] p., ch. XXVII, éd. 1617). Et l'on sait que saint François de Sales conclut dans son *Traité de l'amour de Dieu*, l. VI, ch. VI, fin : « La sainte contemplation est la fin et le but auquel tendent tous les exercices spirituels. »

Pour éviter les imprudences, la précipitation de ceux qui s'autoriseraient de cette doctrine pour brûler les étapes, il faut rappeler souvent, comme nous venons de le dire, les conditions ordinairement requises pour recevoir la grâce de la contemplation des mystères de la foi : pureté et humilité du cœur, simplicité de l'esprit, recueillement habituel et complet renoncement.

Cette doctrine traditionnelle se résume somme toute en cette parole déjà citée de l'*Imitation*, l. III, ch. XXXI : « On trouve peu de contemplatifs, parce que peu savent se séparer entièrement des créatures et des choses périssables. » La contemplation est « la manne cachée (1) » donnée par Dieu aux âmes généreuses, comme le prélude normal de la vision béatifique (2).

(1) *Apoc.*, II, 17.

(2) On a parfois appelé *contemplation acquise* ce qui est *la contemplation infuse initiale*, parce qu'on y a surtout considéré le travail de l'esprit (symbolisé par celui de la *noria*), qui dispose à recevoir l'inspiration spéciale du Saint-Esprit. Mais il convient de dénommer un acte ou un état en considérant en lui, non pas ce qu'il y a de *matériel* comme disposition préalable, mais ce qu'il y a de *formel* et de *nouveau*. On exprime alors *la nature même* de l'acte qu'on veut définir. Il vaut donc mieux parler ici de *contemplation infuse initiale*, qui commence avec la nuit passive des sens. Et c'est ainsi que parle saint Jean de la Croix, lorsque, après avoir décrit cette purification, il dit, *Nuit obscure*, l. I, ch. XIV : « Les progressants ou avancés se trouvent dans la voie illuminative ou de contemplation infuse, dans laquelle Dieu nourrit et fortifie l'âme sans discours ni aide active de sa part » pendant l'oraison.

CHAPITRE XXXII

Ce qu'il y a de nouveau dans l'oraison infuse

On déclare parfois insuffisante l'explication qui a été souvent donnée de l'oraison infuse par *l'inspiration spéciale* reçue docilement par les dons du Saint-Esprit. Cette explication, selon quelques-uns, ne rendrait pas suffisamment compte de ce qu'il y a de *nouveau* dans l'oraison infuse et n'y montrerait qu'une différence de degré avec l'oraison acquise, dans laquelle les dons du Saint-Esprit interviennent déjà d'une façon latente (1).

(1) On lit, dans la *Revue d'Ascétique et de Mystique*, avril 1936, p. 175, au sujet de la contemplation mystique : « C'est l'expérience d'une nouvelle présence de Dieu... Cette connaissance est si évidemment nouvelle que tous les contemplatifs en sont d'abord frappés : c'est un émerveillement de beauté, de grandeur, de douceur. Si bientôt point une inquiétude dans l'âme qui craint une illusion, ce n'est jamais dans l'acte même de ce contact avec Dieu qui apporte avec lui la certitude et la paix. Il ne s'agit plus ici d'une question de plus ou de moins, même avec une grande différence, l'expérience s'affirme « autre » que tout ce qui a été éprouvé jusqu'à présent. » V. *Lithard*, C. S. Cp.

L'auteur ajoute : « La théorie de Mgr Saudreau et du P. Garrigou-Lagrange semble ici insuffisante; cette grâce n'est pas seulement éminente, elle est, sans être extraordinaire, d'une autre nature. »

L'inspiration et l'illumination spéciale, docilement reçues par les dons d'intelligence et de sagesse, ne suffisent-elles donc plus ici, contrairement à la doctrine de tant de grands maîtres sur ces dons et sur l'oraison infuse?

C'est ce que paraît dire l'auteur; pourtant, selon lui, il n'est pas besoin d'espèce angélique, écartée, dit-il, explicitement, par saint Thomas (*De Veritate*, q. 18, a. 1); mais il a recours à la *lumière de grâce*

On nous a demandé un éclaircissement sur ce point.

Il convient, à ce sujet, d'examiner deux choses. D'abord le fait : le caractère de nouveauté apparaît-il toujours nettement? — Puis la valeur de l'explication de ce fait par l'inspiration et l'illumination spéciale des dons du Saint-Esprit.

Le caractère de nouveauté apparaît-il toujours très nettement?

Il est incontestablement très net si une âme passe subitement de la méditation discursive plus ou moins simplifiée (appelée parfois, en sa dernière phase, contemplation acquise) à la *quiétude*, non pas aride, mais *consolée*, dont parle sainte Thérèse dans les IVes Demeures, ch. II. En cette oraison infuse, « la volonté est captivée » par l'illumination intérieure qui lui manifeste la bonté de Dieu présent en elle comme une source d'eau vive : « A peine cette eau céleste a-t-elle commencé à jaillir de sa source... qu'aussitôt l'on dirait que tout notre intérieur se dilate et s'élargit. Ce sont alors des biens spirituels qui

dont parle saint Thomas à propos de la connaissance mystique d'Adam innocent : « Per aliquod spirituale lumen menti hominis influxum divinitus, quod erat quasi similitudo expressa lucis increatae, Deum videbat » (*De Veritate*, q. 18, a. 1); « per quem modum Deum cognoscebat (Adam innocens) non ex visibilibus creaturis, sed *ex quadam spirituali similitudine* suae menti impressa » (*Ibid.*, a. 2). Saint Thomas dit au même endroit, deux lignes plus haut : « Ex perfectione gratiae hoc habebat homo in statu innocentiae ut Deum cognosceret per *inspirationem internam ex irradiatione divinae sapientiae.* »

Il reste alors à savoir en quoi cette inspiration intérieure diffère de l'inspiration spéciale plus ou moins élevée que les dons d'intelligence et de sagesse nous disposent à recevoir. *Cette inspiration spéciale des dons d'intelligence et de sagesse* ne se fait pas par le moyen des choses sensibles (comme la prédication), mais elle est purement spirituelle et au-dessus du discours ou raisonnement. Il sera très difficile, dès lors, de montrer qu'il y a entre elle et *la lumière de grâce*, qu'avait Adam innocent, une différence, non pas seulement de degrés, mais de *nature*. Du reste, en cette même question 18 du *De Veritate*, a. 1, ad 4m, saint Thomas dit, à propos d'Adam innocent : « *In contemplatione Deus videtur per medium, quod est lumen sapientiae mentem elevans ad cernenda divina* » (c'est la lumière du don de sagesse), et saint Thomas ajoute : « *Et sic per gratiam videtur Deus a contemplante post statum peccati, quamvis perfectius in statu innocentiae.* » Ce texte est important.

ne se peuvent dire, et l'âme même est incapable de comprendre ce qu'elle reçoit en cet instant (1). »

Cependant, est-il dit au même endroit, il arrive que, dans cet état, l'entendement et l'imagination ne cessent de s'agiter et troublent la volonté (2). Le caractère de nouveauté de l'oraison infuse serait donc plus sensible encore si l'entendement lui-même était captivé et si l'imagination et la mémoire cessaient de s'agiter, comme il arrive dans l'oraison d'union (3), comparée à la pluie qui tombe du ciel, et non plus seulement à la *noria* qui déverse l'eau d'un puits (4).

Mais il arrive plus souvent que la transition de la dernière oraison acquise à l'oraison infuse initiale n'est pas aussi nette. C'est ce que montre bien saint Jean de la Croix dans la *Nuit obscure*, l. I, ch. IX, là où il décrit la nuit des sens, qui se reconnaît aux trois signes souvent cités : « *Premier signe : Si l'on ne trouve ni goût ni consolations dans les choses divines* (proposées d'une façon sensible, par l'intermédiaire des sens et de l'imagination, comme dans la méditation)... — *Le second signe* se vérifie, lorsqu'*on garde ordinairement le souvenir de Dieu, avec une sollicitude et un souci pénible*; crainte de ne pas le servir et d'aller à reculons... — *Le troisième signe* est *l'incapacité de méditer*... L'effort reste sans résultat. La raison en est que Dieu commence alors à se communiquer, non plus par les sens, comme auparavant, au moyen du raisonnement, qui évoquait et classait les connaissances, mais *au moyen du pur esprit*, qui ignore l'enchaînement discursif, et *où Dieu se communique en acte de simple contemplation*. »

C'est la contemplation infuse initiale, accompagnée d'une aridité sensible persistante; aussi a-t-on appelé assez souvent cet état *la quiétude aride*, celle dont a parlé souvent sainte Jeanne de Chantal (5), et qui est notablement différente de la quiétude consolée décrite par sainte Thérèse dans les IVes Demeures, ch. II.

Dans cette description de saint Jean de la Croix, le caractère de nouveauté de la contemplation infuse initiale n'est pas très

(1) *Château intérieur*, IVe Demeure, ch. II.
(2) *Ibid.*, ch. I, et *Chemin de la Perfection*, ch. XXXI.
(3) Cf. *Château intérieur*, Ve Demeure, ch. I et II.
(4) *Vie de sainte Thérèse* par elle-même, ch. XIV et XVIII.
(5) *Réponses*, 2e éd., Paris, 1665, pp. 508 et suiv.

frappant. Il en de même dans la description que contient l'opuscule bien connu de Bossuet : *Manière facile et courte de faire l'oraison en foi.*

La première phase de cette oraison est *acquise*, la seconde est assez visiblement *infuse* (1). On s'explique dès lors que l'on ait parlé d'une *oraison mixte*, où l'influence de l'inspiration spéciale du Saint-Esprit, d'abord latente, commence à se faire sentir (2).

Les grands spirituels ont même plusieurs fois remarqué que certaines âmes intérieures très généreuses ont souvent la contemplation infuse *sans y prendre garde*, du fait que celle-ci peut exister dans les grandes obscurités de la nuit des sens et de celle de l'esprit.

Le passage de l'oraison acquise à l'infuse n'apparaît donc pas toujours avec un caractère marqué de *nouveauté*; et, même lorsque ce dernier est assez manifeste, il n'est pas le même dans la quiétude aride et dans la quiétude consolée.

(1) Bossuet dit à la fin de cet admirable opuscule : « Après la purgation de l'âme par le purgatoire des souffrances, *où il faut nécessairement passer*, viendra l'illumination, le repos, la joie, par l'union intime avec Dieu, qui lui rendra ce monde, tout exil qu'il est, comme un paradis. »

Après avoir souvent médité cet excellent opuscule de Bossuet, on peut se rendre compte qu'il diffère sensiblement de ce qu'il avait dit dans les *Instructions sur les états d'oraison* (articles du début, n° 22), où il appelait « extraordinaire » l'oraison de simple présence de Dieu, de remise ou de quiétude, et de ce qu'il avait dit aussi dans l'ouvrage *Mystici in tuto*, n° 41 : « Saint François de Sales était arrivé au sommet de la perfection sans avoir dépassé la méditation discursive. » Sainte Chantal dit le contraire dans ses *Réponses*, 2° éd., Paris, 1665, pp. 508 et suiv.

Dans l'opuscule dont nous parlons, Bossuet dit de l'oraison de simplicité que « l'âme, par sa fidélité à se mortifier et à se recueillir, (la) *reçoit pour l'ordinaire* ». Or, la seconde phase de cette oraison est infuse : « L'âme, quittant donc le raisonnement, se sert d'une douce contemplation, qui la tient paisible, attentive et *susceptible des opérations et impressions divines que le Saint-Esprit lui communique. Elle fait peu et reçoit beaucoup*... Tant moins la créature travaille, tant plus Dieu opère puissamment... Les divines influences enrichissent l'âme de toutes sortes de vertus. »

(2) Cf. *Note sur la contemplation acquise chez les théologiens du Carmel*, par le P. Gabriel de Sainte-Madeleine, C. D., reproduite dans notre livre *Perfection chrétienne et contemplation*, t. II, pp. 745-768.

Comment expliquer cette transition?

Lorsque cette transition de l'acquis à l'infus est lente, progressive, comme la décrit saint Jean de la Croix dans la *Nuit des sens, l'inspiration spéciale reçue passivement par les dons du Saint-Esprit* explique suffisamment ce qu'il y a ici de nouveau.

Mais, pour cela, il faut bien voir la différence spécifique du *mode humain* des vertus même infuses et du *mode suprahumain* des dons du Saint-Esprit, dont les actes ont précisément pour règle immédiate *l'illumination et inspiration spéciale* du Maître intérieur. Cette inspiration est une forme élevée de la grâce actuelle *opérante* qui nous meut à agir librement *au-dessus de toute délibération discursive*; elle est ainsi notablement supérieure à la grâce actuelle commune, dite *coopérante*, qui nous meut selon la délibération discursive à poser tel ou tel acte de foi, de confiance, de charité, de prudence, de justice, ou d'une autre vertu. Saint Thomas a profondément noté cette différence en deux articles que nous avons souvent expliqués : les dons diffèrent-ils (spécifiquement) des vertus infuses par leur objet et leur motif formel? (1) En quoi la grâce opérante se distingue-t-elle de la grâce coopérante? (2)

(1) Iª IIªᵉ, q. 68, a. 1 : « Oportet inesse homini altiores perfectiones secundum quas sit dispositus ad hoc, quod *divinitus moveatur.* » L'*inspiratio specialis* n'est pas seulement *motio quoad exercitium*, mais aussi *regulatio* supérieure à celle de la raison éclairée par la foi.

(2) Iª IIªᵉ, q. 111, a. 2 : « In illo effectu, in quo mens nostra est mota et non movens, *solus autem Deus movens*, operatio attribuitur Deo, et secundum hoc dicitur *gratia operans*. In illo autem effectu in quo mens nostra et movet et movetur, operatio non solum attribuitur Deo sed etiam animae, et secundum hoc dicitur *gratia cooperans.* »

Nous avons longuement expliqué ailleurs cette différence; cf. *Perfection chrétienne et contemplation*, t. I, pp. 362-367. Voir aussi, *ibidem*, pp. 339-345, sur la distinction spécifique des dons et des vertus même infuses, distinction fondée sur leur motif formel. Celui-ci est l'inspiration spéciale du Saint-Esprit, qui est la règle immédiate de l'acte des dons ; c'est une direction surhumaine qui a pour conséquence un mode d'agir surhumain. C'est clair pour l'acte du don de conseil, supérieur à l'acte de prudence infuse. Et cela se retrouve aussi dans l'inspiration des dons d'intelligence et de sagesse, qui porte à un acte de foi pénétrante et savoureuse (dit *acte infus*), notablement différent de l'acte de foi auquel nous nous portons généralement de nous-mêmes par délibération discursive, avec le concours de la grâce coopérante.

La différence est manifeste : je vois, par exemple, que l'heure habituelle de dire mon office est venue, je me porte alors de moi-même (avec la grâce actuelle commune qui est ici coopérante) à faire les actes de foi et de religion que comporte la récitation de cet office religieux.

Au contraire, au milieu d'une étude difficile, absorbante, je reçois subitement, sans m'y attendre, une inspiration spéciale de prier, soit pour mieux comprendre ce que je lis, soit pour une personne amie qui doit avoir besoin qu'on prie pour elle à ce moment. Dans le premier cas, c'est la prudence chrétienne qui me porte à dire l'office divin et à faire les actes de foi et de religion que demande cette prière liturgique; dans le second cas, c'est, au-dessus de la délibération prudentielle, l'inspiration spéciale du Saint-Esprit qui me porte à prier.

Il y a là manifestement du nouveau, bien que la transition d'un mode à l'autre soit parfois lente et progressive, et d'autre fois plus rapide et même instantanée.

***

Lorsque la transition est rapide, par exemple si une âme passe sans intermédiaire de la méditation discursive simplifiée à la quiétude consolée décrite par sainte Thérèse, pourquoi l'inspiration et illumination spéciale reçue par les dons du Saint-Esprit ne suffirait-elle pas à l'expliquer?

Il importe ici de considérer les dons, non pas seulement en général et de façon schématique et livresque, mais aussi en particulier, de façon concrète et vécue, comme les ont décrits saint Thomas et les grands spirituels, tels que saint Bonaventure, Ruysbroeck, Tauler, le P. Lallemant.

Le don de science explique la connaissance expérimentale du vide des choses créées par opposition aux choses divines; en particulier la connaissance de la gravité du péché mortel, comme offense faite à Dieu, de telle façon qu'on ait vraiment l'horreur du péché. Cela se remarque en certains convertis, au moment de leur conversion, et jamais la simple lecture attentive des livres de piété, unie à l'examen de conscience, n'aurait pu leur donner cette très vive contrition, qui manifeste une inspiration spéciale de l'Esprit-Saint. C'est bien là quelque chose de nouveau.

De même le don de piété, qui est dans la volonté, explique

que cette faculté soit *captivée*, dans l'oraison de quiétude, par la douce présence de Dieu, expérimentalement connue, comme le dit saint Thomas dans son *Commentaire sur l'Épître aux Romains*, VIII, 15-16 : « *Vous avez reçu un Esprit d'adoption, en qui nous crions : Abba!* Père! *Cet Esprit lui-même rend témoignage à notre esprit que nous sommes enfants de Dieu.* » Saint Thomas remarque au même endroit que le Saint-Esprit rend ce témoignage par *l'affection toute filiale* qu'il nous *inspire* pour lui, et à laquelle nous n'aurions pu nous porter nous-mêmes par la grâce actuelle commune. Ainsi les disciples d'Emmaüs dirent-ils (Luc, XXIV, 32) : « N'est-il pas vrai que notre cœur était tout brûlant au-dedans de nous, lorsqu'il nous parlait en chemin et qu'il nous expliquait les Écritures? » — De même par le don de piété s'explique, selon saint Thomas, ce qui est dit dans l'Épître aux Romains, VIII, 26 : « L'Esprit lui-même prie pour nous par des gémissements ineffables. »

Enfin le don de sagesse est bien, selon saint Thomas (1), le principe d'une *connaissance quasi expérimentale de la présence de Dieu en nous*, connaissance fondée à la fois sur l'inspiration spéciale du Saint-Esprit et sur la connaturalité aux choses divines qui vient de la charité. L'inspiration spéciale *se sert* de cette connaturalité qu'elle actualise (acte infus d'amour) pour nous montrer combien les mystères de foi comblent nos aspirations les plus hautes et en suscitent de nouvelles. Il y a là un acte d'amour infus et de connaissance infuse, de foi pénétrante et savoureuse; ils sont dits *infus*, non pas seulement parce qu'ils procèdent des vertus infuses (ici des vertus théologales), mais parce qu'ils ne se produiraient pas sans l'inspiration spéciale, à laquelle les dons nous rendent dociles. Nous n'aurions pu nous porter à ces actes de nous-mêmes, avec la grâce actuelle commune, dite *coopérante*; il a fallu une *grâce opérante spéciale* (2).

Réponse à une difficulté

On a objecté que cette explication traditionnelle, bien qu'elle soit donnée par les plus grands maîtres, montre seulement

(1) IIa IIae, q. 45, a. 1 et 2; l'article 1 parle de l'inspiration spéciale, et l'article 2 parle de *la connaturalité* dont *se sert* l'inspiration spéciale pour nous manifester combien les mystères de foi répondent à nos aspirations les plus hautes.

(2) Cf. SAINT THOMAS, Ia IIae, q. 111, a. 2. Cf. ci-dessus t. I, p. 119-121.

une différence de degré et non pas de nature; dès lors, le caractère vraiment nouveau de l'oraison infuse n'est pas suffisamment expliqué.

A cela nous répondons qu'il y a bien une différence *spécifique* et non pas seulement de degrés entre les dons du Saint-Esprit et les vertus infuses. La régulation n'est pas la même suivant qu'elle se fait ou ne se fait pas sans *l'inspiration spéciale du Saint-Esprit* (1). Cela est clair, par exemple, pour l'inspiration du don de conseil, qui vient suppléer à l'imperfection de la prudence lorsque celle-ci reste absolument hésitante devant une question indiscrète. Comment éviter le mensonge et garder un secret confié? Parfois seule l'inspiration du Saint-Esprit fera trouver, et sans tarder, ce qu'il faut répondre; inspiration qui sera donnée par le Saint-Esprit aux âmes intérieures généreuses, qui lui sont généralement dociles.

Cette différence spécifique est très manifeste lorsque, à un acte discursivement délibéré de prudence, succède, au-dessus de la délibération discursive, un acte du don de conseil, qui procède de l'inspiration spéciale du Maître intérieur, de telle façon que la prudence, restée hésitante, ne s'exerce plus en même temps. Mais parfois l'inspiration spéciale est donnée seulement pour faciliter la délibération prudentielle, en nous rappelant telle ou telle parole de l'Évangile; alors la différence est moins manifeste.

De même il y a une différence très notable, pour celui qui conduit une barque, entre avancer à force de rames et avancer sous l'influx du vent favorable, et cette différence est très sensible lorsque le vent devient assez fort pour dispenser de ramer, comme on le faisait jusque-là. Il y a là certainement plus qu'une différence de degrés. Elle est moins manifeste si la brise ne dispense pas le rameur de tout effort, mais seulement le facilite.

De même, dit sainte Thérèse, pour symboliser l'oraison, il y a plusieurs manières très différentes d'arroser un jardin (2) : ou bien l'on puise l'eau à force de bras dans un puits, ou bien on la fait venir par la machine à godets appelée *noria*, ou bien on fait passer dans le jardin l'eau qui provient d'une rivière, ou bien enfin la pluie du ciel arrose le jardin. S'il y a transition

(1) Cf. SAINT THOMAS, Iª IIªᵉ, q. 68, a. 1, 2, 3.
(2) *Vie de sainte Thérèse* par elle-même, ch. XV-XIX.

brusque de la première manière à la quatrième, c'est très manifeste; mais la transition peut se faire autrement, de façon progressive. Du reste, l'oraison infuse symbolisée par la pluie du ciel, peut s'expliquer elle aussi par l'illumination spéciale et l'inspiration du Saint-Esprit reçue par les dons d'intelligence, de sagesse et de piété, lorsque ceux-ci, qui grandissent avec la charité, sont à un degré supérieur.

Nous avons montré longuement ailleurs (1) que pour expliquer la contemplation mystique, selon saint Thomas et saint Jean de la Croix, il n'est pas nécessaire de recourir à des *espèces* ou *idées infuses* semblables à celles des anges, qu'il suffit de la lumière infuse appelée illumination spéciale et inspiration du Saint-Esprit, laquelle grandit toujours en toute âme intérieure généreuse qui unit l'amour de la croix à la docilité au Maître intérieur. La foi devient ainsi de plus en plus pénétrante et savoureuse.

Il n'est pas nécessaire non plus de recourir à *la lumière prophétique*, puisque celle des dons suffit. C'est ce que dit assez clairement saint Thomas là même où il parle de la contemplation infuse en Adam innocent et ensuite en nous. Il dit, *De Veritate*, q. 18, a. 1, ad 4m : « Dans la contemplation Dieu est vu par ce moyen qui est *la lumière de sagesse*, qui élève l'esprit pour apercevoir les choses divines, bien que l'essence divine ne soit pas vue immédiatement; et *ainsi* par la grâce *Dieu est vu par le contemplatif depuis le péché originel, quoique moins parfaitement que dans l'état d'innocence* (2). » Le *Lumen sapentiae* dont il est ici parlé est bien le don de sagesse dont saint Thomas traite *ex professo*, IIa IIae, q. 45. Rien ne permet d'y voir une *lumière spécifiquement distincte* de celle que ce don nous dispose à recevoir. Ainsi ce qu'il y a de *nouveau* dans l'oraison infuse reste suffisamment expliqué par la doctrine traditionnelle qui a recours

(1) Cf. *Perfection chrétienne et contemplation*, t. II, premier appendice, pp. [1]-[44] et p. [87]). La contemplation mystique requiert-elle des idées infuses? — Les textes de saint Thomas et ceux de saint Jean de la Croix permettent de répondre négativement.

(2) *De Veritate*, q. 18, a. 1, ad 4m : « In contemplatione Deus videtur per medium, quod est *lumen sapientiae*, mentem elevans ad cernenda divina; non autem ut ipsa divina essentia immediate videatur; et *sic* per gratiam *videtur a contemplante post statum peccati, quamvis perfectius in statu innocentiae.* » Item, IIa IIae, q. 5, a. 1, ad 1m, et Ia, q. 94, a. 1, ad 3m.

à l'inspiration spéciale du Saint-Esprit reçue par les dons. Cela se confirme par ce point de doctrine bien mis en relief par saint Thomas que *la grâce des vertus et des dons*, qui nous unit à Dieu, *est très supérieure aux grâces « gratis datae »*, qui nous font connaître seulement ou proposer des *signes* de l'intervention divine (1).

L'union intime avec Dieu intimement présent en nous dépasse ces signes qui lui sont manifestement subordonnés. La réalité divine, le Dieu caché l'emporte sur tous les symboles, et même une trop grande attention à ces signes nous détournerait, dit saint Jean de la Croix, de la contemplation infuse, qui atteint Dieu lui-même dans l'obscurité de la foi.

L'illumination spéciale du Saint-Esprit

Au sujet de cette question, nous publions ici la lettre suivante, adressée en janvier 1937 par le R.P. Lithard, des Pères du Saint-Esprit, au directeur de La Vie Spirituelle *pour préciser sa manière de voir.*

Mon Révérend Père,

La Vie Spirituelle du 1er novembre a publié un petit article à l'occasion d'une note, parue sous mon nom, dans la *Revue d'Ascétique et de Mystique*. J'aimerais y ajouter quelques précisions, et j'ai confiance que vous serez aussi accueillant que l'a été le R. P. Garrigou-Lagrange quand je lui ai parlé de la question où je le mettais en cause. Je serai discret.

Je me trouve facilement d'accord avec le R. P. Garrigou-Lagrange pour la distinction à faire entre les secours qui soutiennent notre initiative personnelle et ceux qui manifestent l'initiative divine. Dans les premiers, le mode est purement humain, et nous n'en avons aucune expérience ; les autres, au

(1) Cf. SAINT THOMAS, Iª IIªᵉ, q. 111, a. 5 : « Gratia gratum faciens est multo excellentior quam gratia gratis data. » Si donc la contemplation mystique proprement dite dépendait de la lumière prophétique ou d'une autre grâce *gratis data*, comme celle-ci est inférieure à la grâce des vertus et des dons, il se pourrait qu'il y eût un *grand contemplatif non mystique* et un *petit contemplatif très mystique*, car le premier aurait les dons à un degré très élevé, mais sans lumière prophétique, et le second aurait cette lumière sans un haut degré des dons.

contraire, portent la marque des dons par lesquels nous les recevons : ils sont « instinctifs », et nous nous en rendons facilement compte; il y a expérience de passivité.

Mais je faisais observer que les secours reçus par les dons ne semblent pas tous de même nature, et le R. Père ne paraît pas disposé à le concéder. Pourquoi, dit-il, « l'illumination spéciale ne suffirait-elle pas » dans le deuxième cas comme dans le premier? — C'est que l'expérience des mystiques semble bien exiger un autre mode d'illumination dans la contemplation infuse. Alors qu'auparavant, sous l'action nettement instinctive des grâces, soit d'oraison, soit d'action, ils n'ont conscience que de leurs actes, lesquels actes sont d'ailleurs à leur portée, le goût instinctif mis à part, avec les seuls secours concédés à leur initiative personnelle, dans la contemplation infuse ils ont en plus conscience de se trouver en contact avec Dieu, au point qu'ils parlent avec assurance de *voir*, de *sentir*, de *toucher* Dieu. Et ce n'est plus seulement la passivité de cet acte spécifique qui échappe à toutes leurs humaines possibilités. Ce qui nous fait dire que ces actes sont doublement infus et surnaturels. Et c'est ici que les heureux privilégiés parlent d'expérience nettement nouvelle, autre, les introduisant comme dans un autre monde : ce que l'on savait par la foi, on le goûte dans la foi. Ce sont évidemment encore les dons qui servent à recevoir ces grâces, puisqu'ils sont, de leur nature, comme le R. Père en convient volontiers, « habitus receptivi », et non « operativi », comme le sont les vertus.

Ne faut-il pas, d'ailleurs, au-delà de la contemplation infuse indistincte, admettre des secours d'autre nature pour la contemplation infuse distincte exigeant des espèces infuses qui la rendent extraordinaire? Dieu est riche, donc varié dans ses libéralités?

Mais bien volontiers j'admets avec le R. Père que les transitions sont divinement douces, insinuations à peine perceptibles d'abord, et dont la nature reste dans un lointain plein de mystère pour ne s'accuser que progressivement. N'en est-il pas ainsi dans toutes les œuvres de Dieu? Si l'on a du mal à dire où cesse une couleur et où en commence une autre, dans l'œuvre de la nature, faut-il s'étonner de son ignorance dans le travail de la grâce?

L'illumination spéciale du don de sagesse suffit à la contemplation infuse

A la question posée ici par le R. P. Lithard, nous avions déjà répondu dans les pages précédentes. Nous ajouterons, pour compléter, les remarques suivantes :

1° Pour expliquer ce qu'il y a de nouveau dans la contemplation infuse, nous rappelons *la différence spécifique des dons du Saint-Esprit et des vertus chrétiennes* en soulignant ceci que les dons nous disposent à *recevoir* l'inspiration spéciale du Saint-Esprit qui, *au-dessus de la délibération discursive,* nous meut à des actes infus, *auxquels nous n'aurions pas pu nous porter nous-mêmes* délibérément par les seules vertus, avec le secours de la grâce actuelle coopérante. Ainsi, avons-nous dit, il y a une différence notable, et plus qu'une différence de degré, pour la barque, entre avancer à force de rames et avancer sous l'influence d'un vent favorable, bien que, parfois, la brise favorise le travail des rameurs sans le rendre inutile. — De même les dons s'exercent de façon latente dans la vie ascétique, et même quelquefois de façon manifeste, mais rare; lorsque leur influence devient *à la fois fréquente et manifeste* aux yeux d'un directeur expérimenté, alors la vie mystique commence. Elle est assez facile à discerner par *les trois signes* que donne saint Jean de la Croix de la *purification passive des sens,* où commence, dit-il, la *contemplation infuse* (cf. *Nuit obscure,* l. I, ch. VIII, IX, XIV).

Nous avons noté aussi que le caractère *nouveau* de la contemplation infuse apparaît davantage lorsqu'on passe de la méditation discursive (symbolisée par exemple par la *noria*) à la *quiétude consolée* (IVe Demeure); tandis que ce caractère nouveau apparaît moins lorsqu'on passe, comme il arrive d'ordinaire, de la méditation discursive à la *quiétude aride* de la nuit passive des sens.

***

2° Nous admettons *une grande variété dans les dons*, puisque chacun a sa spécification distincte. Par exemple, parmi les dons intellectuels, celle du don de conseil, qui est seulement d'ordre pratique, supplée aux imperfections de la prudence même infuse; le don de science, qui s'exerce souvent dans l'aridité de la nuit des sens, nous montre, soit le néant de la créature et la

gravité du péché, soit le symbolisme des choses sensibles par rapport aux choses divines. Le don d'intelligence nous donne une *pénétration spéciale* des vérités de la foi, comme il arrive en particulier dans la nuit de l'esprit, malgré la grande aridité spirituelle qui s'y trouve. Le don de sagesse enfin nous donne une *connaissance quasi expérimentale de la présence de Dieu en nous* par l'affection toute filiale, par l'amour infus, que Dieu nous inspire pour lui (cf. saint Thomas, *Comm. Ep. ad Rom.*, VIII, 16).

* * *

3° Nous avons souvent noté aussi que chez certaines âmes mystiques les dons intellectuels, même celui de sagesse, interviennent, non pas sous la forme d'une lumière éclatante, comme chez les grands contemplatifs, mais sous la forme d'une *lumière diffuse*, qui est pourtant très précieuse, car elle éclaire d'en haut toutes choses, en particulier notre conduite et le bien à faire aux âmes. C'est ce qu'on voit, par exemple, dans toute la vie apostolique d'un saint Vincent de Paul.



4° Ce que nous n'admettons pas, c'est qu'*un même « habitus »*, comme celui du don de sagesse, soit ordonné à des actes *de nature différente*, de telle manière que le *mode ordinaire* des premiers ne serait pas *ordonné* au *mode extraordinaire* des seconds. L'unité de l'*habitus* ne serait plus sauvegardée. Nous nous sommes longuement expliqué sur ce point (cf. *La Vie Spirituelle*, 1er oct. 1933, et ci-dessus t. I, p. 104-108), et nous ne pouvons y revenir. — Il suffit de dire ici que saint Thomas admet bien que le même don, par exemple celui de sagesse, a des actes notablement différents sur la terre et au ciel, mais le mode terrestre dans l'obscurité de la foi est essentiellement *ordonné* au mode céleste, qui sera dans la clarté de la vision, et l'unité de l'*habitus* est ainsi sauvegardée. Elle ne le serait pas autrement.

Les dons nous disposent à *recevoir* une inspiration spéciale, mais en vue d'une *opération déterminée*, qui a un *objet formel*, lequel spécifie tel don plutôt que tel autre ; par eux, comme dit saint Thomas, nous sommes plus passifs qu'actifs, mais chacun est un *habitus receptivus*, ordonné à une action spéciale et pas à

des actions de différentes natures (1). C'est ainsi que la contemplation, à laquelle le don de sagesse est ordonné, mérite, par sa nature même, le nom d'*infuse*, CAR ELLE N'EST PAS EN NOTRE POUVOIR et requiert absolument une inspiration spéciale ou illumination du Saint-Esprit, que nous ne pouvons que recevoir, comme la terre reçoit la pluie désirée.

Nous ne parlons pas ici des phénomènes plus ou moins extraordinaires qui accompagnent accidentellement la contemplation infuse, ni de l'influence parfois simultanée de certaines grâces *gratis datae*. Mais nous parlons de ce qui est *essentiellement requis* pour la contemplation infuse, qui a du reste bien des degrés, depuis la nuit passive des sens jusqu'à l'union transformante.

Pour éviter toute confusion, toutes ces questions doivent être distinguées les unes des autres; et ceci admis, nous disons que, d'après saint Thomas et saint Jean de la Croix, *la pleine actualisation normale du don de sagesse mérite le nom de contemplation infuse proprement dite*, et que sans cette contemplation la pleine actualisation normale de ce don n'existe pas encore. Nous ne croyons pas qu'un thomiste puisse nier cette proposition.

*
* *

5° Nous avons aussi longuement établi (*Perfection chrétienne et contemplation*, 7e éd., t. II, p. [1]-[52]) que, d'après saint Thomas et saint Jean de la Croix, la contemplation infuse ne demande pas *d'espèces infuses* ou d'idées infuses, mais seulement *la lumière infuse* des dons d'intelligence et de sagesse, ou *l'illumination spéciale* qu'ils nous disposent à recevoir. En répondant au P. Lithard (*La Vie Spirituelle*, nov. 1936, pp. [203] sq.), nous avons montré que les textes de saint Thomas sur la connaissance mystique d'Adam innocent ne permettent pas d'affirmer quelque chose de plus. Le *lumen sapientiae* dont il parle dans *De Veritate*, q. 18, a. 1, ad 4m, est bien la lumière infuse du don de sagesse dont il traite *ex professo*, IIa IIae, q. 45.

(1) Les sept dons ne peuvent être *spécifiés*, comme le voudrait le P. Lithard, par la simple *réceptivité*, indépendamment de l'objet formel de leurs actes. A ce compte, il suffirait de *deux dons*, l'un dans l'intelligence et l'autre dans la volonté, pour que ces facultés *reçoivent* l'impulsion divine. Or il y a *sept dons spécifiquement distincts*.

Le P. Lithard, dans sa lettre, dit du reste lui-même, pour caractériser l'expérience nettement nouvelle des mystiques, « qui les introduit dans un autre monde » : « Ce qu'on savait (connaissait) par la foi, *on le goûte dans la foi.* » Or, c'est là. à proprement parler, la connaissance quasi expérimentale qui, selon saint Thomas, relève du don de sagesse; il rend la foi savoureuse. Il y a, du reste, dans ces goûts spirituels, si différents des consolations sensibles, bien des degrés, depuis la contemplation infuse initiale de la nuit passive des sens jusqu'à celle de l'union transformante.

Si la contemplation proprement *mystique* EXIGEAIT une *autre lumière spéciale* que celle à laquelle le don de sagesse nous dispose normalement, on pourrait avoir un *grand contemplatif non mystique*, qui aurait un haut degré du don de sagesse, sans cette particularité spéciale; et l'on pourrait avoir inversement un mystique qui n'aurait pour ainsi dire pas l'exercice éminent des dons du Saint-Esprit, mais seulement une lumière charismatique qui ferait plutôt penser aux grâces *gratis datae.*

*
* *

6° Depuis une vingtaine d'années que nous écrivons sur ces questions, nous avons remarqué que, généralement, ceux qui adhèrent à la doctrine que nous considérons comme traditionnelle sont surtout ceux qui ont l'expérience de la contemplation infuse, et que beaucoup de ceux qui n'y adhèrent pas avouent ne pas avoir cette expérience. Mais ils cherchent à se la figurer d'après leurs lectures et se demandent ce que signifient les termes des mystiques : *voir Dieu, le sentir, le toucher.* Il ne s'agit certainement pas de vision immédiate de Dieu *sicuti est,* mais, comme le dit saint Thomas, de *connaissance quasi expérimentale* de Dieu *dans l'amour infus qu'il nous inspire pour Lui* (1).

(1) Cf. saint Thomas, *in Ep. ad Rom.*, VIII, 16 : « Spiritus sanctus *testimonium reddit* spiritui nostro quod sumus filii Dei, *per effectum amoris filialis, quem in nobis facit.* » — Les textes de saint Thomas relatifs à la connaissance quasi expérimentale de Dieu par le don de sagesse ont été plusieurs fois réunis; nous l'avons fait dans *L'Amour de Dieu et la Croix de Jésus,* en traitant *ex professo* cette question, t. I, pp. 163-206.

Le P. Lithard, dans sa lettre, là où il dit comme incidemment « LE GOÛT INSTINCTIF MIS A PART », reconnaît que ce goût n'est pas à notre portée ou en notre pouvoir, mais qu'il est *infus*. Et est-il donc chose négligeable? Et n'est-ce pas précisément à cause de lui que l'on peut écrire ce qui est dit plus loin dans la même lettre : « Les heureux privilégiés parlent d'expérience nettement nouvelle, autre, les introduisant comme dans un autre monde : ce que l'on savait par la foi, *on le goûte* dans la foi. » C'est ce que saint Thomas a toujours appelé l'effet propre du don de sagesse, lorsqu'il cite le texte bien connu : « Gustate et videte, quoniam suavis est Dominus » (Ps. XXXIII, 9).

*
* *

7° Le P. Lithard considère que les maîtres de la vie spirituelle nous ont donné les principes généraux, mais nous ont laissé le soin de les préciser : question de progrès en cette branche de la théologie comme en dogmatique et en morale.

Nous pensons que les maîtres comme saint Thomas, saint Jean de la Croix, saint François de Sales, nous ont donné plus que des principes généraux, et que nous sommes loin d'avoir pleinement saisi ce qui se trouve dans leurs œuvres sur ces difficiles questions. Avant de chercher à les compléter, il faut tâcher de les bien entendre. En particulier, l'auteur de *Nuit obscure* et de *Vive flamme* a précisé déjà avec beaucoup de soin ce qui concerne la contemplation infuse, ses divers degrés et ce qu'elle est soit dans les purifications passives, soit en dehors d'elles. Pour préciser et compléter saint Jean de la Croix sur ces hautes questions, il faudrait avoir une grande expérience de ces choses, unie à une connaissance approfondie de la théologie. Le progrès réel, ici, est quelque chose de très élevé, et il est réalisé, non pas d'habitude par ceux qui se le proposent d'avance, mais par ceux auquels il est donné de l'accomplir, comme il a été donné à saint Jean de la Croix. Il nous reste encore à pénétrer, à mieux saisir ce qu'il a dit, en évitant toute interprétation trop matérielle qui serait une grave diminution de sa pensée.

Il faut toujours revenir à la définition de la contemplation infuse donnée par saint Jean de la Croix dans *La Nuit obscure*, l. II, ch. XVIII, et si conforme à la doctrine de saint Thomas : « La contemplation est une science d'amour, c'est une connais-

sance amoureuse de Dieu infuse. » Or, dans cette définition, on ne parle pas d'intuition directe et immédiate des dons surnaturels de la grâce et des vertus infuses, intuition qui du reste nous donnerait la certitude d'être en état de grâce avant même d'arriver à l'union transformante. Pour toutes ces raisons, nous maintenons ici, sur la nature intime de la contemplation infuse, ce que nous avons dit en cette IIIe partie du présent ouvrage, ch. XXXI (§ 4 : ce que la contemplation infuse ne requiert pas nécessairement) et plus longuement dans *Perfection chrétienne et contemplation*, ch. IV, a. 3, 4, 5, 6.

CHAPITRE XXXIII

L'accord et les différences de sainte Thérèse et de saint Jean de la Croix

Il est facile, dès la première lecture des œuvres de sainte Thérèse et de celles de saint Jean de la Croix, de noter des différences qui ont été souvent signalées. Il convient surtout d'indiquer leur origine.

Principe de ces différences

Elles tiennent à la diversité de leur point de vue. La sainte parle beaucoup d'après son expérience personnelle et décrit « les sept demeures » du château intérieur en mentionnant des grâces extraordinaires qu'elle avait reçues elle-même (ligature, extases, visions), sans apporter un soin particulier à distinguer ces phénomènes en quelque sorte extérieurs et accidentels de ce qui fait le fond de la vie mystique, de ce qu'il y a d'*essentiel* en chacune de ces sept demeures. Sainte Thérèse est ainsi conduite à donner plus d'importance que d'autres auteurs aux phénomènes d'ordre sensible qui accompagnent parfois la contemplation infuse et l'union mystique; elle insiste aussi sur la considération de l'Humanité du Sauveur. Bref, elle est moins attentive que d'autres à distinguer ce qui, dans les sept demeures, est dans la voie normale de la sainteté, en particulier les purifications passives que cette sainteté présuppose.

Saint Jean de la Croix parle sans doute lui aussi d'après son expérience personnelle et celle des âmes qu'il a dirigées, mais il ne la mentionne pas, car il cherche surtout ce qu'il y a d'*essentiel* dans la marche de l'âme vers l'union intime avec Dieu. Il a fait de ces choses une étude théologique, que n'a pas faite

sainte Thérèse, et qui a certes son importance pour distinguer le normal de l'accessoire ou de l'accidentel. Il a approfondi par rapport à la vie intérieure ce qu'enseigne la théologie sur les trois vertus théologales et les dons qui les accompagnent. Il suit de là qu'il s'efforce d'expliquer les états d'oraison des âmes contemplatives *par les causes* qui les produisent, en les rattachant à la foi infuse, vivifiée par la charité et éclairée par les dons de sagesse et d'intelligence; il discerne mieux ainsi ce que doit être ordinairement le progrès de l'amour de Dieu en toute âme contemplative vraiment généreuse. De ce point de vue, il est particulièrement attentif à ce qui est dans la voie normale de la sainteté, et il étudie plus profondément qu'on ne l'a fait avant lui les purifications passives des sens et de l'esprit nécessaires à la pureté parfaite de l'amour de Dieu. Par suite, il est amené à moins insister sur les grâces extraordinaires qui accompagnent parfois la contemplation infuse, et qui apparaissent davantage chez lui comme des phénomènes concomitants, en quelque sorte extérieurs et accidentels. Il parle moins aussi de la considération de l'Humanité du Sauveur, pour porter son attention sur l'objet premier de la contemplation infuse, qui procède de la foi sous l'inspiration spéciale des dons d'intelligence et de sagesse; cet objet est Dieu même présent en nous, et atteint dans l'obscurité de la foi par une connaissance quasi expérimentale, que lui-même suscite en nous.

Ces différences, nous les avons souvent notées, et beaucoup d'autres n'ont pas manqué de le faire. Cela montre que l'auteur de *La Nuit obscure* complète grandement ce que nous lisons chez sainte Thérèse, et il en facilite l'intelligence au théologien qui cherche à expliquer par leur principe prochain ou leur cause les états décrits par les mystiques.

N'y a-t-il pas sous ces différences un fond commun?

Ces derniers temps, plusieurs théologiens l'ont montré, comme le P. Arintero, O.P., le P. Garate, S.J., Mgr Saudreau et plusieurs autres. Nous avons parlé dans le même sens dans *Perfection chrétienne et Contemplation*, t. I, p. 298 sq., 310-324; t. II, 458 sq., 472 sq., 550, 586 sq. Sainte Thérèse, en effet, bien qu'elle parle d'après son expérience personnelle, connaît assez celle de ses filles pour entendre exposer, dans la description des sept demeures, ce qui arrive *ordinairement* aux âmes qui les traversent. Et, en s'aidant des indications qu'elle donne en divers

endroits, on peut arriver à mieux discerner ce qui est *essentiel* à la vie mystique, et même en chacune des sept demeures, et ce qui est phénomène concomitant, comme l'extase ou un commencement d'extase.

Nous l'avons plusieurs fois noté (1), sainte Thérèse dit sans doute que d'abord, dans la quiétude, la volonté est seule prise par Dieu, captivée, puis l'intelligence, l'imagination ; enfin, dans l'extase, l'exercice des sens extérieurs est suspendu. Mais elle sait pourtant que la ligature de l'imagination et des sens n'est qu'un phénomène concomitant et accessoire de la contemplation infuse. Elle dit à ses filles (Ve Demeure, ch. I) : « La plupart entrent dans cette cinquième demeure. *Certaines particularités* qui s'y rencontrent sont, je crois, le partage du petit nombre, mais si les autres ne font qu'arriver jusqu'à la porte, c'est déjà de la part de Dieu une immense miséricorde; car il y a beaucoup d'appelés et peu d'élus » (trad. des Carmélites de Paris).

Sainte Thérèse sait fort bien que l'extase n'est pas un signe certain d'une plus grande intensité de la connaissance et de l'amour de Dieu, puisqu'elle dit qu'elle cesse généralement dans l'état mystique le plus parfait, qui est l'union transformante. (Cf. VIIe Demeure, ch. III).

Le P. Lallemant, S. J., a justement insisté sur ce point (2).

Sainte Thérèse note aussi que, dans *l'oraison de quiétude*, « où la volonté seule est captivée », quelquefois les autres facultés sont les auxiliaires de la volonté et s'occupent à son service, d'autre fois leur concours ne sert qu'à la troubler. « Alors, dit-elle, la volonté, qui est dans la quiétude, ne doit pas plus s'occuper de l'entendement qu'elle ne s'occuperait d'un fou (3). »

Elle dit aussi que la consolation qui vient de la quiétude est assez souvent interrompue par les sécheresses, par les tentations contre la patience et la chasteté, c'est-à-dire par les épreuves dont parle saint Jean de la Croix dans la nuit passive des sens (4). On s'explique dès lors qu'il y ait, même pour sainte Thérèse, à côté de la quiétude consolée, la *quiétude aride*, plu-

(1) *Perfection chrétienne et contemplation*, t. I, p. 307.

(2) Cf. *La Doctrine spirituelle*, VIIe Principe, ch. VI, a. 7.

(3) Cf. *Chemin de la Perfection*, ch. XXXI, (trad. des carmélites), pp. 227-228. Cf. *Château*, IVe Demeure, ch. I.

(4) *Chemin*, ch. XXXIV, p. 254, ch. XXXVIII. — *Château*, IVe Demeure, ch. I, pp. 98, 102, 105.

sieurs fois décrite par sainte Jeanne de Chantal (1), et qui se trouve déjà dans ce que l'auteur de *La Nuit obscure* appelle la purification passive des sens.

De même encore sainte Thérèse remarque que *l'oraison d'union*, décrite dans la Vᵉ Demeure, est souvent *incomplète*, sans suspension de l'imagination et de la mémoire, qui font parfois une véritable guerre à l'intelligence et à la volonté (2). Alors, comme il a été dit à propos de l'oraison de quiétude, il ne faut pas plus faire de cas de l'imagination que d'une folle (3). C'est de cette union mystique incomplète que sainte Thérèse parle dans le *Château*, Vᵉ Demeure, ch. III (trad. cit., p. 152), en disant : « Pour l'union dont il est ici question, est-il nécessaire qu'il y ait suspension des puissances? Non, le Seigneur a le pouvoir d'enrichir les âmes par diverses voies et de les faire *arriver à ces Demeures* sans passer par *le sentier de traverse* que j'ai indiqué. »

Ce « sentier de traverse » et les délices qui s'y trouvent, on a cru parfois que c'était la contemplation infuse ou mystique; c'est seulement la suspension de l'imagination et de la mémoire, ou un *commencement d'extase*, qui parfois accompagne l'union mystique et la facilite beaucoup. C'est ce qu'ont montré le P. Arintero, O.P. (4), le P. Garate, S.J. (5), Mgr Saudreau (6).

Si sainte Thérèse disait qu'on peut arriver à la Vᵉ Demeure par une voie non mystique, ou sans contemplation infuse, elle dirait le contraire de ce qu'elle a souvent affirmé dans le *Chemin de la Perfection*, ch. XVIII, XIX, XX, XXI, et aussi dans le *Château*, IVᵉ Demeure; si, en effet, en cette IVᵉ Demeure les oraisons de recueillement surnaturel ou passif et de quiétude sont déjà *infuses* (et c'est ce qu'il y a d'essentiel en cette période de la vie intérieure), à plus forte raison celles de la Vᵉ Demeure. Cf. aussi sa *Vie*, ch. XVII (trad. cit., p. 212-215), et *Fondations*, ch. IV.

(1) *Réponses de sainte Jeanne de Chantal*, 2ᵉ éd., Paris, 1665, p. 508, — et dans ses *Œuvres diverses*, Paris, 1876, t. II, p. 268, l'opuscule sur l'*Oraison de quiétude*.

(2) *Autobiographie*, ch. XVII, pp. 212-215.

(3) *Ibidem*, p. 215.

(4) *Evolucion mistica*, 2ᵉ éd., pp. 667 ss. et *Cuestiones misticas*, 2ᵉ éd., p. 330 ss.

(5) *Razon y Fe*, juillet 1908, pp. 325 ss.

(6) *Degrés de la vie spirituelle*, 5ᵉ éd., t. II, p. 101, n° 2. *L'État mystique*, 2ᵉ éd., nᵒˢ 40 et 116.

L'oraison d'union passive n'est donc pas extraordinaire dans son fond ou dans son essence même, bien que certains de ses phénomènes accidentels, concomitants, puissent l'être. C'est plus clair, certes, chez saint Jean de la Croix, mais, même dans le *Château*, c'est assez manifeste.

Il faut noter enfin que sainte Thérèse, au début de la VIe Demeure, ch. I, décrit une *période d'épreuve* fort pénible qui correspond manifestement à ce que saint Jean de la Croix appelle la nuit passive de l'esprit avant l'union parfaite. La sainte y parle de « l'angoisse intérieure de l'âme à la vue de sa propre misère... Elle se figure qu'à cause de ses péchés, Dieu permet qu'elle se soit trompée. Peine qui devient presque intolérable, surtout dans ces sécheresses, où il semble qu'on n'a jamais eu et qu'on n'aura jamais la moindre pensée de Dieu ».

Ces remarques permettent de reconnaître, sous les différences qui se rencontrent entre sainte Thérèse et saint Jean de la Croix, un fond commun. Comment, du reste, en serait-il autrement, puisque l'un et l'autre décrivent le chemin de l'union parfaite et les divers moments de cette montée?

Une récente objection

Tout dernièrement pourtant, dans la *Traduction nouvelle des œuvres de saint Jean de la Croix*, par la Mère Marie du Saint-Sacrement, du Carmel de Mangalore, t. III, appendice V, la traductrice, à laquelle on doit une version alerte et généralement fidèle des œuvres de sainte Thérèse, connue sous le nom d'édition des carmélites de Paris, insiste presque uniquement sur les différences des deux grands saints du Carmel. Cet appendice rappelle l'Introduction générale du même ouvrage, qui semblait conclure à un désaccord entre les deux saints, au sujet surtout de la considération de l'Humanité du Sauveur. Dans les *Études Carmélitaines*, d'avril 1934, le P. Élisée de la Nativité avait tenu à rectifier aussitôt certaines conclusions, qu'il déclarait contraires au texte des *Demeures* et à l'ensemble de la doctrine de saint Jean de la Croix (p. 192). Il s'exprimait ainsi (*ibid.*, p. 187) : « La Révérende Mère a beau répéter à l'envi qu'il ne s'agit pas de « contradiction », on est surpris d'apprendre par elle tout à coup que saint Jean de la Croix fut — mon Dieu, il faut bien le dire — si malmené par la Fondatrice. »

Dans l'appendice V, contenu dans le IIIe volume de cette traduction nouvelle, la traductrice insiste sur *onze différences* relatives à la façon dont les deux saints ont conçu la contemplation, ses débuts, son caractère infus, la coopération que l'âme peut y apporter, en s'y disposant ou non, relatives aussi aux purifications passives, au rôle de la foi dans la contemplation, aux faveurs extraordinaires, aux illusions, à l'humanité de Jésus, à la mort au monde. On s'attendait, après ces onze différences, à voir en quoi les deux grands saints ont pu rester d'accord sur le grand sujet de la contemplation infuse et de l'union à Dieu qui en résulte. On ne nous le dit nullement.

La traductrice semble même croire que, pour trouver cet accord, la connaissance approfondie que la théologie peut donner des vertus théologales et des dons du Saint-Esprit n'est pas de grande utilité.

Généralement les théologiens thomistes, aussi bien ceux du Carmel que ceux de l'Ordre de Saint-Dominique, notamment Cajetan, O.P. (1), Joseph du Saint-Esprit, C.D. (2), ceux qui ont écrit plus récemment (3), le P. Gardeil, O.P. (4), et aussi le P. de la Taille, S.J., et beaucoup d'autres tiennent que la contemplation infuse procède de la foi infuse éclairée par les dons (*a fide infusa donis illustrata*), ou qu'elle est « un acte de la vertu de foi actionnée par le Saint-Esprit, dont la touche fait vibrer les dons ».

La traductrice nous dit à ce sujet (*ibidem*, p. 485) : « *Quoi qu'il en soit de ces subtiles déductions, que nous sommes loin de faire nôtres*, il est certain que saint Jean de la Croix donne à la foi dans ses enseignements mystiques une place extrêmement prépondérante. — Sainte Thérèse fait-elle *reposer* la contemplation sur l'exercice de la vertu de foi? *En aucune manière.* »

S'il en est vraiment ainsi, il y aurait un désaccord vraiment grave. Mais on est obligé de reconnaître, *ibidem*, trois lignes plus bas : « Que la vertu de foi existe évidemment dans sa contemplation (celle de sainte Thérèse) comme un *substratum.* » Alors comment maintenir que sainte Thérèse « ne fait *reposer*

(1) In IIam IIae, q. 45, a. 1.

(2) *Cursus theol scol. mysticae*, t. II, dist. 13, ancienne édition, p. 395.

(3) Nous avons traité cette question, dans *Perfection chrétienne et contemplation*, 7e éd., t. I, pp. 410 ss.

(4) *La structure de l'âme et l'expérience mystique*, 1927, t. II, p. 171, sur l'expression : « Fides illustrata donis. »

en aucune manière la contemplation sur l'exercice de la vertu infuse de foi »?

Et comment comprendre un peu « *la place extrêmement prépondérante* », on l'avoue, que saint Jean de la Croix donne à la foi dans ses enseignements mystiques, si l'on ne pénètre pas plus ce que la théologie d'un saint Thomas et de ses meilleurs commentateurs peut nous dire à ce sujet, si l'on se dispense de l'examiner en disant : « Quoi qu'il en soit de ces subtiles déductions, que nous sommes loin de faire nôtres »? Sainte Thérèse, qui s'éclairait volontiers auprès des théologiens, aurait-elle parlé ainsi?

* * *

Dans le même appendice, à propos de ce que nous avons écrit dans *Perfection chrétienne et contemplation*, t. II, Append., p. [42], au sujet du passage de la *méditation devenue impraticable* à la *contemplation infuse initiale* (au sens de saint Jean de la Croix), on nous rappelle que « conseiller l'oraison de quiétude de sainte Thérèse à une âme que Dieu n'en gratifie pas, ce serait peine entièrement perdue » (p. 497). Nous n'avons nullement oublié en cet endroit que l'oraison de quiétude est *infuse* et non pas acquise, même en ce qu'elle a d'essentiel, abstraction faite de tel phénomène concomitant et consolant qui la facilite. Nous n'avons cessé de dire, dans le même ouvrage, que nul ne peut l'acquérir, bien qu'on puisse se disposer à recevoir l'inspiration spéciale du Saint-Esprit qui en est le principe prochain. En ce sens, sainte Thérèse elle-même a parlé de la *noria* qui symbolise ce travail, qui dispose à recevoir l'illumination divine (cf. sa *Vie*, ch. XIV).

On nous fait remarquer, *ibidem*, à propos du passage susdit, que nous n'avons pas mentionné, entre « la méditation devenue impraticable » et « l'oraison de quiétude », *la contemplation obscure initiale* dont parle saint Jean de la Croix dans la nuit des sens (celle qu'on a appelée parfois plus tard la contemplation acquise ou mixte, qui dispose à l'infuse), ni celle dont parle sainte Jeanne de Chantal.

Nous sommes d'autant plus surpris de cette remarque que, dans les lignes qui précèdent le passage susdit et dans celles qui suivent, nous parlons précisément de la contemplation infuse initiale de saint Jean de la Croix, et de celle « de simple remise

en Dieu » de sainte Jeanne de Chantal (cf. *Perfection chrétienne et contemplation*, t. II, p. [41] à [43]).

*
* *

Nous conclurons en rappelant que, s'il y a entre les deux grands mystiques du Carmel certaines différences faciles à voir et souvent signalées, qui s'expliquent fort bien du fait que saint Jean de la Croix est théologien, tandis que sainte Thérèse ne l'est pas, il y a cependant chez eux un fond commun indéniable, une conception fondamentale de la contemplation infuse, de l'union à Dieu qui en résulte et des purifications passives nécessaires pour parvenir à l'union parfaite.

S'il convient de signaler les différences, il importe plus encore de noter leur accord foncier, et, pour voir en quoi il consiste, il ne faut pas négliger le secours que l'étude approfondie de la théologie peut nous apporter en ces difficiles questions; il importe grandement de distinguer dans la vie mystique, et même en chacune des « sept demeures », ce qu'il y a d'essentiel et de normal et ce qui est phénomène accessoire et concomitant (1).

(1) Sur ce qui appartient à la voie normale de la sainteté d'après saint Jean de la Croix, nous sommes heureux de signaler le recueil de quatre conférences données à Rome en mars 1936 par le P. Gabriel de Sainte-Madeleine, C. D., sous le titre : *San Giovanni della Croce, Dottore dell'Amore divino*, Firenze, 1936.

QUATRIÈME PARTIE

La voie unitive des parfaits

Première section

L'entrée dans la voie unitive par la nuit de l'esprit

D'après ce que nous avons dit plus haut, t. I, p. 31, au sujet de la division de cet ouvrage, pour suivre la doctrine de saint Jean de la Croix, écho fidèle de la tradition des grands spirituels, nous traiterons de la nuit de l'esprit au début de la voie unitive, car, selon le grand Docteur, elle marque l'entrée dans cette voie entendue dans son sens plein et fort. Nous verrons ce qu'est cette purification passive de l'esprit, quelle conduite y tenir, quels sont ses effets et quels sont les principaux caractères de l'âge spirituel des parfaits ou des âmes déjà purifiées.

Division de cette section

En cette quatrième partie, nous parlerons d'abord de *l'entrée* dans la voie unitive qui se fait, selon saint Jean

de la Croix, par la purification passive de l'esprit, qu'il expose dans la *Nuit obscure*, livre II. Le Docteur mystique nous paraît conserver ainsi et approfondir la doctrine traditionnelle, et cela provient de ce qu'il considère la voie illuminative des progressants et la voie unitive des parfaits, non pas sous une forme amoindrie, mais dans leur plénitude normale. De ce point de vue supérieur, la voie illuminative exige *la purification passive des sens*, qui, nous l'avons vu, en marque l'entrée, et qui est comme une *seconde conversion*, analogue à celle des apôtres, surtout de Pierre pendant la nuit obscure de la Passion. Pour la même raison, la voie unitive des parfaits exige *une purification passive de l'esprit* qui est comme une troisième conversion, ou mieux une *transformation* de l'âme, semblable à celle qu'éprouvèrent les apôtres quand, après avoir été douloureusemennt privés, le jour de l'Ascension, de la présence de Notre-Seigneur, ils reçurent le Saint-Esprit à la Pentecôte; cette purification nouvelle les fortifia grandement et les prépara à leur apostolat, qui devait désormais dériver de la plénitude de la contemplation du mystère du Christ. Il en fut véritablement ainsi, comme le montrent les sermons de saint Pierre le jour de la Pentecôte et les jours suivants (*Actes des Apôtres*, II et III) (1).

Nous parlerons donc d'abord de la nécessité de la purification passive de l'esprit par suite des défauts qui subsistent chez les progressants ou avancés. Nous verrons en quoi consiste cette purification, comment elle s'explique théologiquement; nous donnerons les règles de direction qui conviennent à ce moment en indiquant les

(1) Nous avons parlé plus longuement de la deuxième et de la troisième conversion dans un petit livre paru en 1932 sous le titre *Les trois conversions et les trois voies.*

effets de cette purification et les épreuves concomitantes.

Il sera plus facile ensuite de caractériser *l'âge spirituel des parfaits*, de voir ce qu'est *l'habitation de la Sainte Trinité dans l'âme purifiée*, de décrire la *foi contemplative des parfaits*, *leur confiance en Dieu*, *leur abandon*, *leur charité et leur zèle*. Nous serons ainsi conduits à parler de *l'union transformante*, en suivant surtout saint Jean de Croix, et du rayonnement de cette intime union avec Dieu dans la vie réparatrice et la vie apostolique. Nous pourrons de cette façon mieux déterminer ce en quoi consiste *la pleine perfection de la vie chrétienne*, prélude normal de la vie du ciel et disposition immédiate à recevoir la vision béatifique sans passer par le purgatoire.

Pour mieux montrer en quoi consiste cette plénitude normale de la vie chrétienne, nous ne parlerons pas en cette section des grâces proprement extraordinaires qui parfois accompagnent et même précèdent l'union transformante; nous n'en traiterons que dans la section suivante. On distinguera mieux ainsi, de toute grâce proprement extraordinaire, le sommet normal de la vie de la grâce ici-bas ou le plein épanouissement des vertus et des dons du Saint-Esprit. C'est, bien sûr, un état *éminent* et relativement rare, comme la haute perfection; mais il ne s'ensuit pas qu'il soit une faveur de soi *extraordinaire*, comme le don de prophétie et autres charismes, ou grâces *gratis datae*, qui sont d'ailleurs inférieures à la grâce sanctifiante. Comme le montre très bien saint Thomas (1),

(1) Cf. Ia IIae, q. 111, a. 5 : « La fin est toujours supérieure aux moyens. Or la grâce sanctifiante nous dispose immédiatement à l'union à Dieu, notre fin dernière, tandis que les charismes ou grâces gratuitement données, comme la prophétie et le don des miracles, nous portent seulement, comme des moyens en quelque sorte extérieurs, à recevoir la

la prophétie et autres charismes semblables sont seulement *des signes en quelque sorte extérieurs*, tandis que la grâce sanctifiante, d'où procèdent la charité, les autres vertus infuses et les dons, nous *unit à Dieu* et tend en grandissant à nous unir toujours plus intimement à Lui, jusqu'à ce qu'elle mérite le nom de grâce consommée, qui est la vie éternelle elle-même.

grâce qui unit à Dieu. La grâce sanctifiante leur est donc très supérieure : *et ideo gratia gratum faciens est multo excellentior quam gratia gratis data.* »

CHAPITRE PREMIER

La nécessité de la purification passive de l'esprit, et le prélude de la voie unitive

Notre-Seigneur a dit (Jean, xv, 1) : « Je suis la vraie vigne, et mon Père est le vigneron. Tout sarment qui en moi ne porte pas de fruit, il le retranche, et *tout sarment qui porte du fruit*, *il l'émonde*, *afin qu'il en porte davantage*... Celui qui demeure en moi, et en qui je demeure, porte beaucoup de fruit... Si vous demeurez en moi, et que mes paroles demeurent en vous, vous demanderez ce que vous voudrez et cela vous sera accordé. » Mais pour en arriver là, il faut que le bon sarment soit *émondé*. Comme le dit saint Thomas, en son Commentaire sur saint Jean : « Dans la vigne naturelle, le rameau qui a beaucoup de rejetons fructifie moins, parce que la sève perd de son efficacité en se répandant trop en ces rejetons superflus ; c'est pourquoi le vigneron les coupe. Il y a quelque chose de semblable dans l'homme, lorsqu'il est bien disposé et uni à Dieu, mais que son affection et sa vie se répandent trop au dehors de différentes manières ; la force de la vie intérieure est alors diminuée et moins efficace pour le bien à accomplir. C'est pourquoi le Seigneur, semblable en cela au vigneron, émonde ses bons serviteurs, retranche fréquemment

en eux ce qui est inutile pour qu'ils portent plus de fruit; il les purifie assez longtemps, en leur envoyant des tribulations, en permettant des tentations qui obligent à une sainte résistance très méritoire, qui les rend plus forts pour le bien. Le Seigneur aguerrit et purifie ainsi ceux qui sont déjà purs, car nul ne l'est jamais assez ici-bas, selon cette parole de saint Jean (I Joan., I, 8) : « Si « nous disons que nous sommes sans péché, nous nous « trompons nous-mêmes et la vérité n'est pas en nous. » Ainsi le Seigneur purifie ses serviteurs pour qu'ils portent plus de fruits, pour qu'ils grandissent dans la vertu et soient d'autant plus féconds en bonnes œuvres qu'ils seront plus purs. »

Ces paroles du Commentaire de saint Thomas sur saint Jean visent proprement les purifications dites passives, que le juste ne s'impose pas à lui-même comme la mortification, mais qu'il reçoit de Dieu. Ainsi fut purifié le saint homme Job, qui disait (VII, 1) : « *Militia est vita hominis super terram*. La vie de l'homme sur la terre est un temps de service laborieux et pénible », comme celui du soldat, un temps d'épreuve. Il en fut ainsi pour les apôtres quand Notre-Seigneur les eut quittés, le jour de l'Ascension, et qu'il se réunirent dans le Cénacle pour prier et se préparer aux luttes que Jésus leur avait annoncées, et qui devaient se couronner par leur martyre.

Souvent les Pères et les auteurs spirituels ont parlé en ce sens intime de la croix que nous devons porter tous les jours, croix de sensibilité et croix de l'esprit, pour que peu à peu la partie inférieure et la partie supérieure de l'âme soient purifiées, pour que la partie sensitive se soumette parfaitement à l'esprit, et l'esprit à Dieu.

Souvent les Pères ont commenté ces paroles de l'Écriture : « Quand, pour purifier le froment, on agite le crible, il reste un tas de rebuts : de même les défauts d'un homme apparaissent dans ses discours. La fournaise

éprouve les vases du potier, ainsi le juste doit être éprouvé lui aussi » (Eccli., XXVII, 5). « Comme l'argent et l'or s'éprouvent dans le feu, ainsi les hommes agréables à Dieu dans le creuset de l'humiliation » (Eccli., II, 5). « D'en haut, le Seigneur a lancé dans mes os un feu qui les dévore », dit Jérémie, dans ses *Lamentations*, I, 13. Jésus de même a dit à Pierre, avant la Passion : « Simon, Simon, voici que Satan vous a réclamés pour vous cribler comme le froment » (Luc, XXII, 31). Or cela se réalise surtout dans la purification passive de l'esprit, qui prépare l'âme à la vie d'union intime avec Dieu. Cette purification, comme l'ont montré saint Augustin (1), saint Grégoire le Grand (2), saint Maxime (3), Hugues de Saint-Victor (4), Ruysbroeck (5), Tauler (6) et plus profondément saint Jean de la Croix (7), est nécessaire à cause des défauts qui restent chez les progressants ou avancés.

Les défauts des avancés

Il est utile aux âmes intérieures de s'arrêter sur ce sujet, surtout pour trois motifs : pour mieux voir la nécessité et le prix de la croix quotidienne que chacun doit porter; pour mieux discerner aussi les peines dérai-

(1) *De quantitate animae*, ch. XXXIII.
(2) *Morales*, l. XXIV, ch. VI, n° 11 ; l. X, ch. X, n° 17.
(3) *Patr. grecq.*, t. XC, col. 1215, n° 88.
(4) *Hom. I in Eccli.*, I.
(5) *Le livre de la plus haute vérité*, ch. VII; *Les sept degrés*, ch. XI, XIII, XIV.
(6) *Sermon pour le lundi avant les Rameaux*, et *Ier Sermon pour la Pentecôte*, cf. trad Hugueny; t. I, pp. 257-269; t. II, pp. 28, 209, 211, 245.
(7) *Nuit obscure*, l. II, ch. VII, VIII. Voir aussi SAINTE THÉRÈSE, *VIe Demeure*, ch. I, ANGÈLE DE FOLIGNO, *Livre des Visions et Instructions*, ch. VI, VII, IX, XXVI.

sonnables que nous nous faisons sottement à nous-mêmes de celles qui ont une vraie valeur purificatrice ; enfin pour nous faire une plus juste idée du purgatoire, qui nous sera nécessaire si nous ne profitons pas assez des croix qui nous sont envoyées en cette vie.

Chez les âmes déjà assez avancées, dont la partie inférieure ou sensible a déjà été en grande partie purifiée, et qui ont commencé à vivre de la vie de l'esprit, par la contemplation infuse initiale des mystères de la foi, il y a encore bien des défauts.

Les taches du vieil homme restent encore dans l'esprit comme une rouille qui ne disparaîtra que sous l'action d'un feu purificateur.

Comme le note saint Jean de la Croix (1), ces avancés sont encore assez souvent sujets à la *distraction* indirectement volontaire dans la prière, à l'*hébétude*, à l'épanchement inutile au dehors, à des *sympathies trop humaines* pour certaines personnes, ce qui entraîne pour d'autres une mésestime plus ou moins contraire à la justice et à la charité. Ils ont des moments de *rudesse naturelle*, suite du péché *d'impatience*. Quelques-uns tombent dans *l'illusion* en s'attachant trop à certaines communications spirituelles; ils donnent prise au démon, qui se plaît à les tromper par de fausses prophéties. D'autres, sous la même influence, tombent dans un *zèle amer*, qui les porte à sermoner le prochain, à lui faire des remontrances hors de propos. Par là ces avancés, sans y prendre garde, s'enflent *d'orgueil spirituel* et de *présomption* et s'éloignent ainsi de la simplicité, de l'humilité et de la pureté requises pour l'union intime avec Dieu. « Ils peuvent même, dit saint Jean de la

(1) *Nuit obscure*, l. II, ch. II.

Croix (*ibidem*), s'endurcir avec le temps à tel point que leur retour à la simple vertu et au véritable esprit de piété est fort douteux. » On voit qu'il y a là des dangers plus grands que ceux du début.

Cette matière est inépuisable, dit le saint Docteur, et encore ne considère-t-il que les défauts relatifs à la vie purement intérieure, aux rapports avec Dieu.

Que serait-ce, si l'on considérait, chez les avancés, les défauts qui restent encore en eux dans leurs rapports avec les supérieurs, les égaux, les inférieurs et tout ce qui, en cette période de la vie spirituelle, nuit encore à la charité, à la justice ; tout ce qui, chez ceux qui ont à enseigner, à gouverner ou à diriger les âmes, entache l'apostolat, l'enseignement, le gouvernement et la direction.

L'orgueil spirituel ou intellectuel, qui subsiste encore, nous inspire de *l'attache excessive à notre propre jugement*, à notre manière de voir, de sentir, de sympathiser, de vouloir ; de là naissent la jalousie, une secrète ambition, ou encore beaucoup *d'autoritarisme*, à moins que par tempérament nous ne soyons inclinés au défaut contraire, à *l'indulgence excessive* et à la faiblesse à l'égard de ceux-qui oppriment les autres. De même ici se remarquent assez souvent le manque de promptitude et de générosité dans l'obéissance, ou au contraire une servilité inspirée par l'amour-propre. Fréquents aussi sont les manquements à la charité, par jalousie, envie, médisance, discorde, contention.

Ici peuvent reparaître beaucoup de déviations, qui troublent assez gravement la vie de l'âme. *Le fond des facultés supérieures* de l'intelligence et de la volonté est encore bien entaché d'orgueil, de jugement propre et de volonté propre. La lumière divine et la volonté de Dieu n'y règnent pas encore sans conteste, loin de là. Ces taches, qui sont dans le fond des facultés supérieures, y

sont parfois depuis longtemps, elles peuvent s'encroûter en vieillissant et altérer profondément le caractère en le détournant de la véritable intimité avec Dieu. De là naissent beaucoup de dénigrements, de divisions parfois bien douloureuses parmi ceux qui devraient travailler ensemble pour le bien des âmes.

C'est ce qui montre, dit saint Jean de la Croix, la nécessité « *de la forte lessive de la Nuit de l'esprit, sans quoi la pureté requise pour l'union à Dieu fera toujours défaut* (1) ». « Même après avoir traversé la nuit des sens, ces avancés dans leur façon d'agir et de traiter avec Dieu restent *vulgaires* ; l'or de l'esprit n'est pas encore passé par le creuset ; ils comprennent Dieu de façon puérile et en parlent de même. (Ils entendent fort peu les voies de la Providence, qui humilie pour relever.) Comme le dit saint Paul (I Cor., XIII, 11), ils gardent des sentiments de petits enfants pour n'avoir pas atteint la perfection ou l'union avec Dieu. Elle seule donne *l'âge mûr*, où l'esprit réalise de grandes choses, son activité étant alors plus divine qu'humaine (2). C'est dire clairement que la pleine perfection de la vie chrétienne est normalement d'ordre mystique, puisqu'elle suppose la purification passive des sens et de l'esprit, qui sont des états passifs ou mystiques nettement caractérisés et assez faciles à discerner de la mélancolie et autres tristesses stériles du même genre, comme nous le verrons plus loin. Il s'agit ici d'une souffrance spirituelle féconde et d'un hiver spirituel qui prépare la germination d'un nouveau printemps. L'hiver est indispensable dans la nature, il y en a un aussi qui peut être fort utile dans la vie de l'âme.

(1) *Nuit obscure*, l. II, ch. II.
(2) *Ibidem*, ch. III.

C'est pourquoi saint Augustin disait ces paroles souvent répétées par saint Louis Bertrand : « Domine, hic ure, hic seca, hic non parcas, ut in æternum parcas (1). » Il importe d'être purifié ici-bas en méritant pour n'avoir pas besoin d'être purifié sans mérite après la mort. Rien de souillé n'entre au ciel et, tôt ou tard, il faudra, pour y entrer, une purification profonde. La vision béatifique de l'essence divine ne saurait être accordée évidemment à une âme encore impure.

Le fond de la volonté qui a besoin d'être purifié

Avant saint Jean de la Croix, Tauler a beaucoup insisté sur le fond de notre volonté, qui a besoin d'être purifiée de l'égoïsme souvent inconscient qui longtemps subsiste en elle, ce qui nous porte à la conversation inquiète et stérile avec nous-mêmes et non pas à la conversation pacifiante et vivifiante avec Dieu.

Tauler (2) parle souvent de cet égoïsme inconscient qui nous incline encore à nous rechercher en tout et parfois à juger très sévèrement le prochain en gardant une très grande indulgence pour nous-mêmes. Ce même égoïsme qui nous fait rapporter à nous bien des choses se voit surtout lorsque l'épreuve s'abat sur nous; alors on bat la campagne, on cherche au dehors secours, conseil et consolation, et ce n'est pas là qu'on trouve Dieu. On n'a pas assez bâti sa maison sur la pierre qui est le Christ, et par suite elle manque de solidité. On a bâti sur soi-même, sur sa propre volonté, et c'est là bâtir sur le

(1) « Seigneur, ici-bas, brûle, coupe, n'épargne pas, pour que tu épargnes dans l'éternité. »

(2) Cf. *Sermon pour le samedi avant la Vigile des Rameaux*, trad. Hugueny, t. I, p. 249.

sable; il y a ainsi parfois une grande faiblesse sous la dureté de jugement.

« Il n'y a, dit Tauler (1), qu'une manière de triompher de ces obstacles, *il faudrait que Dieu s'emparât tout à fait de l'intérieur de l'âme* et qu'il occupât la place, ce qui n'arrive qu'à ses vrais amis. Il nous a envoyé son Fils unique, afin que la sainte vie de cet Homme-Dieu, sa grande et parfaite vertu, ses exemples, ses enseignements et ses multiples souffrances nous élèvent au-dessus de nous-mêmes, nous en fassent sortir complètement (nous tire de ce fond d'égoïsme), et *afin que nous laissions notre lumière blafarde, à nous, se fondre en la véritable et essentielle lumière*... (2) »

« Cette lumière (du Verbe fait chair) brille dans les ténèbres, mais les ténèbres ne l'ont pas reçue (Jean, I, 5). Cette lumière, personne ne la reçoit que *les pauvres en esprit*, et ceux qui sont bien *dépouillés d'eux-mêmes*, de leur amour-propre et de leur volonté individuelle. Il en est beaucoup qui sont pauvres matériellement depuis quarante ans et qui n'en ont jamais reçu le moindre rayon (intérieur). Ils savent bien par les sens et la raison ce qui est dit de cette lumière, mais, dans le fond, ils ne l'ont pas goûtée; elle leur est étrangère et reste loin d'eux (3). »

« C'est ainsi, dit encore Tauler (4), que tandis que les gens simples du menu peuple suivait Notre-Seigneur, les pharisiens, les princes des prêtres et les scribes, tout ce qui avait apparence de sainteté, lui firent une dure opposition et finirent par le mettre à mort. » Dieu est la grandeur des humbles et ses voies très hautes restent cachées à notre orgueil.

(1) *Ibidem*, p. 249. — (2) *Ibid.*, p. 250. — (3) *Ibidem*, p. 253. — (4) *Ibidem*, p. 252.

Cela montre à quelles extrémités peut conduire ce fond d'égoïsme et d'orgueil qui nous aveugle et nous empêche de reconnaître nos fautes. Il importe donc au plus haut point que *la lumière de vie* de la foi vive et des dons du Saint-Esprit *pénètre dans le fond de notre intelligence* et comme *à la racine de notre volonté.*

Il ne suffit pas pour cela de connaître la lettre de l'Évangile et d'y adhérer, il faut s'en assimiler profondément l'esprit. Autrement, sous une apparence chrétienne, avec les formes du langage chrétien, nous conserverions au plus intime de nous-mêmes quelque chose qui ne l'est pas et *qui résiste à la lumière de vie*; il y aurait au fond de notre intelligence et de notre volonté comme une citadelle où se réfugie l'amour-propre, qui ne veut pas se rendre, qui ne veut pas admettre que le règne de Dieu s'établisse profondément en nous et à jamais.

Par là certaines âmes, qui s'estiment assez avancées et ne reconnaissent pas leurs défauts, sont plus en péril que le commun des hommes qui s'avouent pécheurs et gardent la crainte de Dieu.

Aussi faut-il méditer cette conclusion du même Tauler (1) : « Enfants bien-aimés, employez donc tout ce que vous avez d'activité, dans l'esprit et la nature, à *obtenir que cette vraie lumière brille en vous de façon à la goûter*. C'est ainsi que vous pourrez revenir à votre origine, où brille la vraie lumière. Souhaitez, demandez, avec la nature et sans la nature (2), que cette grâce vous soit accordée. Mettez-y tout ce que vous avez d'énergie, priez les amis de Dieu qu'ils vous aident en cette œuvre; attachez-vous à ceux qui s'attachent à Dieu afin qu'ils vous

(1) *Ibidem*, p. 254.
(2) C'est-à-dire, comme le note le traducteur, avec ou sans le désir de votre nature inférieure, qui n'a pas toujours soif de Dieu.

entraînent en Dieu avec eux. Que cela puisse nous être accordé à tous, et qu'à cela nous aide le Dieu tout aimable! Ainsi soit-il. »

Tauler, comme l'indique une note de la traduction que nous venons de citer, distingue ici la connaissance ordinaire de foi, commune à tous les fidèles, de la connaissance mystique, de l'expérience amoureuse de Dieu senti au fond de l'âme, réservée aux amis de Dieu. Il invite tous ses auditeurs et lecteurs à désirer cette connaissance intime qui réforme le fond de l'âme en l'éclairant et qui le libère de cette prison d'égoïsme ou d'amour-propre dans laquelle l'âme s'enfermait. Ainsi seulement elle peut être déifiée, divinisée, en participant profondément par la grâce à la vie intime de Dieu.

Tous ces défauts, qui subsistent encore dans une mesure au fond de l'intelligence et de la volonté, même chez les avancés, exigent donc une purification que Dieu seul peut réaliser. « *Solus Deus potest deificare, sicut solus ignis potest ignire* », dit en substance saint Thomas (1).

Cette purification passive ne sera certes pas sans souffrances, et même elle sera, comme le dit saint Jean de la Croix, *la mort mystique*, la véritable mort à soi-même, la désagrégation de l'amour-propre, qui jusque-là résiste à la grâce, et parfois très durement. *Ici l'orgueil doit recevoir le coup de mort* pour faire place à cette humilité vraie, comparée à la racine la plus profonde de l'arbre, racine qui s'enfonce d'autant plus dans le sol que la branche la plus élevée, symbole de la charité, s'élève plus haut vers le ciel.

Il faut que ce fond de l'âme, où se réfugie le jugement

(1) Iª IIªᵉ, q. 112, a. 1 : Dieu seul peut déifier, comme seul le feu peut mettre un corps en ignition.

propre et l'égoïsme souvent très subtil, soit éclairé par la lumière divine et envahi par Dieu, complètement assaini et vivifié. Le jour de la Purification ou de la Chandeleur, à la messe, à la procession, chacun porte un cierge allumé, symbole de la lumière de vie que nous devons porter en notre âme, et jusqu'au plus intime d'elle-même. Cette lumière de vie fut donnée à l'homme au premier jour de la création, elle s'éteignit par le péché, elle se ralluma par la grâce de la conversion et par l'attente du Rédempteur promis. Cette lumière grandit dans l'âme des patriarches et des prophètes jusqu'à la venue de Jésus, « gloire d'Israël et lumière de tout les peuples », comme le dit le vieillard Siméon dans son beau cantique *Nunc dimittis*, le jour même de la présentation de Jésus au temple.

Cette même lumière de vie qui a grandi dans l'humanité jusqu'à la venue du Sauveur doit grandir aussi en chacune de nos âmes depuis le baptême jusqu'à notre entrée au ciel. Il faut que peu à peu elle éclaire et vivifie le fond même de notre intelligence et de notre cœur pour que ce fond soit, non pas un fond obscur d'égoïsme, de jugement propre et de résistance à la grâce, mais un fond de lumière et de bonté, où règne de plus en plus l'Esprit-Saint, source d'eau vive qui jaillit en vie éternelle.

*
* *

Ce que nous venons de dire montre déjà que la purification passive de l'esprit, rendue nécessaire par les défauts des progressants, est *la lutte décisive entre deux esprits*, celui de *l'orgueil*, qui peut grandir jusqu'au blasphème, à la haine de Dieu et au désespoir, et celui

de *l'humilité et de la charité*, qui est en nous la vie éternelle commencée.

Ces deux esprits en lutte peuvent se symboliser de la manière suivante d'après la doctrine de saint Grégoire le Grand et de saint Thomas d'une part sur les racines et les suites des sept péchés capitaux, et d'autre part sur l'humilité, la charité et leur connexion avec les autres vertus et les sept dons.

Nous avons montré plus haut, t. I, p. 408-438, avec ces deux grands docteurs, que de l'égoïsme ou amour déréglé de soi-même naît, avec la concupiscence de la chair et celle des yeux, l'orgueil, d'où procèdent surtout quatre péchés capitaux : la vanité, l'*acedia*, l'envie, la colère. Nous avons vu aussi que des péchés capitaux naissent d'autres défauts et péchés souvent plus graves encore, parmi lesquels il faut surtout noter l'aveuglement de l'esprit, la discorde, la rancœur, l'endurcissement du cœur, le blasphème, la haine de Dieu, le désespoir. C'est ce que symbolise l'arbre du mal avec ses fleurs maudites et ses fruits vénéneux.

Par opposition, l'arbre des vertus et des dons a pour racine l'humilité, racine qui s'enfonce toujours plus profondément dans le sol pour y puiser les sucs nourriciers; il a pour branches inférieures les vertus cardinales avec les vertus annexes et les dons correspondants; ses branches supérieures sont la foi, l'espérance, la charité; cette dernière est la plus haute et la plus féconde. A la foi se rattache le don d'intelligence, et aussi celui de science, qui perfectionne beaucoup l'espérance en nous montrant la vanité des choses créées, l'inefficacité des secours humains pour une fin divine, et en nous portant par suite à désirer la vie éternelle et à mettre notre confiance en Dieu. A la charité correspond le don de sagesse. De lui surtout procède la contemplation, d'où résultent une union actuelle

avec Dieu qui doit devenir presque continue et l'abandon parfait.

Pour que cet arbre des vertus et des dons s'épanouisse tout à fait, il faut la victoire définitive sur les restes d'orgueil intellectuel et spirituel qui subsistent chez les progressants. D'où la nécessité de la purification passive de l'esprit, où se remarquent, avec un secours éminent du Saint-Esprit, des actes héroïques des vertus théologales pour résister aux tentations contraires à ces vertus.

haine de Dieu

blasphème

aveuglt. de l'esprit

discorde

rancoeur

désespoir

endurcisst. du coeur

luxure

gourm.dise

vanité

acedia

envie

colère

avarice

orgueil

concupiscence de la chair

concupiscence des yeux

égoïsme

Le mauvais fond

contemplation

union à Dieu continuelle

abandon

Charité

d. de sagesse

miséricorde

d. d'intelligence

d. de science

Foi

Espérance

d. d. conseil

religion, d. de piété

prudence

justice

d. de force

d. de crainte

patience

douceur

force

tempérance

Humilité

CHAPITRE II

Description de la purification passive de l'esprit

Nous venons de parler des défauts des progressants ou avancés, du reste d'orgueil spirituel ou intellectuel qui se trouve en eux, du fond de l'âme imprégné d'amour-propre et d'égoïsme subtil, qui a absolument besoin d'être purifié. Seul le Seigneur peut réaliser cette purification profonde.

Nous voudrions ici la décrire pour qu'on ne la confonde pas soit avec des souffrances qui viendraient seulement de la mélancolie ou de la neurasthénie, soit avec certaine aridité sensible des commençants. Une pareille confusion serait manifestement une erreur impardonnable (1).

(1) Le progrès de la connaissance et de l'amour de Dieu, qui caractérise cette purification, est précisément ce qui la distingue des souffrances qui, à certains égards, lui ressemblent, comme celles de la neurasthénie. Ces dernières peuvent n'avoir rien de purificateur, mais on peut aussi les supporter par amour de Dieu et en esprit d'abandon.

De même les souffrances qui sont la suite de notre manque de vertu, d'une *sensibilité non disciplinée* et parfois exaspérée, ne sont pas par elles-mêmes purificatrices, bien qu'on puisse, elles aussi, les accepter comme une humiliation salutaire, suite de nos fautes, et pour leur réparation.

L'obscurité où l'âme a l'impression de se trouver

Comme la purification passive de la sensibilité s'est manifestée par le dépouillement des consolations sensibles auxquelles on s'attachait trop, la purification passive de l'esprit paraît être d'abord le dépouillement des lumières précédemment reçues sur les mystères de la foi. On s'était comme familiarisé avec eux, la facilité avec laquelle on y pensait dans la prière faisait oublier leur élévation infinie; on les concevait d'une façon un peu trop humaine. On s'arrêtait par exemple un peu trop à l'humanité du Sauveur, sans vivre assez de la foi en sa divinité; on n'atteignait encore que par le dehors les grands mystères de la Providence, de l'Incarnation, de la Rédemption, de la Messe, de la vie de l'Église indéfectible au milieu de ses épreuves toujours renouvelées. Ces très grandes réalités spirituelles n'étaient atteintes que très superficiellement encore, comme un vitrail d'église vu du dehors.

Alors, qu'arrive-t-il? Pour nous élever au-dessus de cette connaissance trop inférieure et trop extérieure des choses divines, le Seigneur nous détache de cette façon de penser et de prier et paraît nous dépouiller de nos lumières.

Comme le dit saint Jean de la Croix (1) : « Dieu prive ces avancés de leurs puissances, affections et sens tant spirituels que sensibles; il laisse l'intelligence dans les ténèbres, la volonté dans l'aridité, la mémoire sans souvenirs, et les affections de l'âme perdues dans la douleur, l'amertume et l'angoisse. En elle n'existent plus ni sen-

(1) *Nuit obscure*, l. II, ch. III.

timent ni goût pour les biens spirituels qui l'attiraient jadis. »

La tristesse où l'on se trouve alors est fort différente de celle qui proviendrait de la neurasthénie, des désillusions ou des contrariétés de la vie. Elle en diffère surtout parce qu'elle s'accompagne d'un vif désir de Dieu et de la perfection, d'une recherche incessante de Celui qui seul peut nourrir l'âme et la vivifier.

Ce n'est pas non plus seulement une aridité sensible, c'est une sécheresse d'ordre spirituel qui provient, non pas de la privation des consolations sensibles, mais du dépouillement des lumières auxquelles on était habitué.

L'âme doit alors aller « aveuglément selon la pure foi, qui est nuit obscure pour les puissances naturelles (1) ». Elle ne peut plus s'attacher facilement à la considération de l'humanité du Sauveur; au contraire, elle en est privée, comme il arriva aux apôtres sitôt après l'ascension de Jésus au ciel. Les mois précédents, leur intimité avec lui grandissait tous les jours; il était devenu leur vie; et voici qu'il les quitte pour toujours ici-bas et les prive de sa vue et de sa parole qui les soulevait. Ils durent se sentir très seuls, comme isolés, en pensant surtout aux difficultés de la mission que le Sauveur leur avait confiée : l'évangélisation d'un monde impie, immergé dans toutes les erreurs du paganisme. Les apôtres, au soir de l'Ascension, durent avoir une impression de solitude profonde, comme une impression de désert et de mort. On peut en avoir une faible idée après avoir vécu sur un plan supérieur pendant une fervente retraite, sous la conduite d'une âme sacerdotale pleine de Dieu; on est repris par la vie de tous les jours, qui semble nous priver soudain de cette plénitude. Il en est de même, et

(1) Cf. *S. Jean de la Croix, ibid.*, ch. IV.

beaucoup plus, après la mort d'un père, d'un fondateur d'Ordre pour ceux qu'il laisse et qui doivent continuer son œuvre. Ainsi les apôtres, après l'ascension de Jésus, restèrent les yeux levés vers le ciel; le Maître bien-aimé était dérobé à leur regard, ils se sentirent comme seuls devant toutes les souffrances à venir.

Ils durent se rappeler alors cette parole de Jésus : « *Je vous le dis en vérité, il est bon que je m'en aille, car si je ne m'en vais pas le Consolateur ne viendra pas en vous ; mais si je m'en vais, je vous l'enverrai* » (Jean, xvi, 7). « Il est bon que je m'en aille », que je vous prive de ma présence sensible. Comme le dit saint Thomas dans son Commentaire sur saint Jean, *loc. cit.* : « Les apôtres étaient attachés à l'humanité du Christ, ils ne s'élevaient pas assez à l'amour spirituel de sa divinité, et n'étaient pasencore disposés à recevoir le Saint-Esprit... qui va leur être donné pour les consoler et les fortifier au milieu deleurs tribulations. »

Cette privation de la présence sensible de l'humanité de Jésus, qui précède leur transformation opérée le jour de la Pentecôte, fait mieux comprendre l'état d'obscurité et d'isolement dont nous parlons. Il semble à l'âme qui est dans cet état qu'elle entre dans une véritable nuit spirituelle, car elle est dépouillée des lumières qui jusqu'ici l'éclairaient ; l'obscurité se fait comme lorsque le soleil se retire.

En cette obscurité se révèle la grandeur de Dieu

Mais ne voit-on rien dans cette obscure nuit? — Lorsque, dans l'ordre naturel, le soleil s'est retiré et a complètement disparu, on voit au moins quelques étoiles qui nous font pressentir la profondeur du firmament. C'est

ainsi que la nuit on voit beaucoup plus loin que le jour; on ne voit plus des collines ou des montagnes qui peuvent être à cinquante ou cent kilomètres, mais on voit des étoiles et des constellations qui sont à des milliards de lieues de la terre. L'étoile la plus voisine met quatre ans et demi pour nous envoyer sa lumière. Le soleil paraît plus gros que les étoiles, bien que celles des six premières grandeurs soient beaucoup plus volumineuses que lui.

C'est là le symbole sensible d'une vérité très haute. Lorsque l'âme entre dans l'obscurité spirituelle dont nous parlons, elle ne voit plus ce qui est proche d'elle, mais elle pressent de mieux en mieux sans la voir l'infinie grandeur et pureté de Dieu, au-dessus de toutes les idées que nous pouvons nous faire de lui, et par contraste elle perçoit beaucoup mieux son indigence et sa misère.

Ainsi les Apôtres, après l'Ascension, privés de la présence de l'humanité de Jésus, commencèrent à entrevoir toute la grandeur du Fils de Dieu. Pierre, le jour de la Pentecôte, va prêcher aux Juifs avec la foi la plus ferme : « Vous avez fait mourir l'*Auteur de la vie* que Dieu a ressuscité des morts (1). » « Ce Jésus est la pierre rejetée par vous de l'édifice et qui est devenue la pierre angulaire. Et le salut n'est en aucun autre (2). »

Voilà la haute contemplation qui naît en l'obscurité dont nous parlons. Lorsque le soleil s'est retiré, on voit les étoiles dans les profondeurs du firmament. Mais avant de jouir de la contemplation du ciel étoilé, il faut ici s'habituer à marcher sans peur dans la nuit et à triompher de *fortes tentations contre la foi et l'espérance*, tout comme, pendant la nuit des sens, il a fallu vaincre

(1) *Act. Apôt.*, III, 15.
(2) *Ibid.*, IV, 11.

bien des tentations contre la chasteté et la patience qui ont leur siège dans la sensibilité.

Qu'on se rappelle de même le saint Curé d'Ars ; sa principale souffrance venait de ce qu'il se sentait très loin de l'idéal du sacerdoce, dont la grandeur lui apparaissait de plus en plus dans l'obscurité de la foi, en même temps qu'il voyait toujours mieux les besoins des âmes innombrables qui venaient à lui. Plus il apercevait tout le bien qui restait à faire, moins il voyait celui qui était déjà réalisé, et il ne pouvait s'y complaire. Sa grande souffrance, qui se rapprochait de celle de Jésus, Prêtre et Victime, et de celle de Marie au pied de la Croix, était celle qui vient de la vue du péché et de la perte des âmes. Cette souffrance suppose une vue pénétrante qui n'est autre que la contemplation de l'infinie bonté de Dieu, méconnu et outragé, et du prix de la vie éternelle. Cette contemplation grandit de plus en plus dans la nuit obscure de la foi dont nous parlons.

Sainte Catherine de Sienne a noté dans son *Dialogue* que la contemplation de notre indigence, de notre misère, et celle de l'infinie grandeur et bonté de Dieu sont comme le point le plus bas et le point le plus élevé d'un cercle qui grandirait toujours. De fait, il y a là un contraste, une opposition tranchée de deux choses qui s'éclairent admirablement l'une l'autre.

On en trouve un exemple frappant dans la vie de la B[se] Angèle de Foligno. Elle dit dans le *Livre de ses visions et instructions*, ch. XIX : « Je me vois destituée de tout bien, de toute vertu, remplie d'une multitude de vices;... dans mon âme je ne vois que des défauts... fausse humilité, orgueil, hypocrisie... Je voudrais crier aux autres mes iniquités... Dieu est caché pour moi... Comment espérer en lui...? Quand tous les sages du monde et tous les saints du paradis m'accableraient de leurs consolations, ils ne m'apporteraient aucun remède, si Dieu ne me

change pas en mon fond. Ce tourment intérieur est bien pire que le martyre. » Puis elle se rappelle que Dieu même, à Gethsémani, a été affligé, que pendant la Passion il a été méprisé, souffleté, torturé, alors elle voudrait que sa souffrance augmentât encore, car elle lui apparaît comme une souffrance purificatrice, qui lui révèle les profondeurs de la Passion. Quelques jours après, sur une route près d'Assise, elle entend ces paroles intérieures : « Oh ! ma fille, je t'aime plus qu'aucune autre personne qui soit dans cette vallée... Tu as prié mon serviteur François, espérant obtenir avec lui et par lui. François m'a beaucoup aimé, j'ai beaucoup fait en lui ; mais si quelque autre personne m'aimait plus que François, je ferai plus pour elle... J'aime d'un amour immense l'âme qui m'aime sans mensonge... Or, personne n'a d'excuse, car tout le monde peut aimer ; Dieu ne demande à l'âme que l'amour ; car lui-même aime sans mensonge, et lui-même est l'amour de l'âme (1). » Jésus crucifié, lui faisant entrevoir sa Passion, ajouta : « Regarde bien : trouves-tu en moi quelque chose qui ne soit pas amour? (2) »

Un autre exemple très frappant de la nuit spirituelle dont nous parlons se trouve en saint Paul de la Croix, fondateur des Passionnistes. On lit dans ses *Lettres*, t. I, p. 153 : « Les petites tribulations corporelles ou spirituelles sont les premiers degrés de cette haute et sainte échelle que gravissent les âmes grandes et généreuses. Elles montent pas à pas jusqu'à ce quelles atteignent le dernier échelon.

« C'est là, au sommet, qu'elles trouvent la souffrance la plus pure, sans le moindre mélange de consolation venant du ciel ou de la terre (la souffrance qui vient de l'offense

(1) *Ibidem*, ch. xx. — (2) *Ibidem*.

faite à Dieu). Et si ces âmes sont fidèles à ne point chercher de consolations, elles passeront de cette pure souffrance au pur amour de Dieu sans que rien autre chose vienne s'y mêler. Mais rares sont les âmes qui arrivent à un tel degré...

« Il leur semble qu'elles sont abandonnées de Dieu, qu'il ne les aime plus, qu'il est irrité contre elles... C'est presque la peine du dam, si je puis m'exprimer ainsi, une peine dont l'amertume n'est comparable à aucune autre. Mais si l'âme est fidèle, quels trésors elle amasse! Les orages passent et s'en vont, elle approche de la véritable, très douce et très intime union à Jésus crucifié, qui la transforme en lui et reproduit en elle ses propres traits (1). »

On voit que ce n'est pas seulement saint Jean de la Croix qui a parlé profondément de la nuit de l'esprit pour l'avoir expérimentée. Avant lui, Hugues de Saint-Victor avait comparé la purification passive de l'âme par la grâce et l'amour de Dieu à la transformation que subit le bois vert attaqué par le feu : « L'humidité se consume, la fumée diminue, la flamme victorieuse se montre... ; finalement elle communique au bois sa propre nature, le bois est tout embrasé. De même peu à peu l'amour de Dieu grandit dans l'âme, les passions du cœur résistent d'abord, de là beaucoup de peines et de troubles ; il faut que cette

(1) Voir aussi *Oraison et ascension mystique de saint Paul de la Croix*, par le P. Gaëtan du saint Nom de Marie, Louvain, 1930, ch. III, pp. 115, 176. « Les quarante-cinq ans de désolation : disparition apparente des vertus de foi, d'espérance, de charité. Le saint se croit abandonné de Dieu. Patience et résignation à la volonté de Dieu. Le saint est attiré dans les plaies de Jésus. — Jésus en croix lui dit : « Tu es dans mon cœur. » La Passion lui est imprimée au cœur, et il est tenu pendant trois heures dans le côté de Jésus. »

Ce saint ne traversait pas seulement un tunnel, mais il le creusait pour y faire passer ensuite les religieux de son Ordre.

épaisse fumée se dissipe. Puis l'amour de Dieu devient plus ardent, sa flamme plus vive... et finalement elle pénètre l'âme tout entière : la vérité divine est trouvée, assimilée par la contemplation; l'âme détachée d'elle-même ne cherche plus que Dieu. Il est pour elle tout en toutes choses, elle se repose en son amour et y trouve la joie et la paix » (*In Eccli.*, Hom. I).

Tauler parle de même, il dit que le Saint-Esprit fait en nous le vide, dans ce fond de l'âme où il y a encore de l'égoïsme et de l'orgueil; il fait le vide pour assainir, et ensuite il le comble en augmentant toujours notre capacité de recevoir (1).

Sainte Thérèse parle de cette purification passive de l'esprit dans la VI[e] Demeure, ch. I.

On lit aussi dans la vie de saint Vincent de Paul, que, pendant quatre ans, il traversa une épreuve du même genre, caractérisée par une persistante tentation contre

(1) Cf. TAULER, deuxième sermon de la Pentecôte. Voir aussi, sermon pour le cinquième dimanche après la Trinité, où il est dit (trad. Hugueny, t. II, p. 211) : « Alors se présente un chemin bien désert, qui est tout à fait sombre et solitaire. Sur ce chemin Dieu reprend tout ce qu'il avait donné. L'homme est alors si complètement abandonné à lui-même qu'il ne sait plus rien de Dieu. Il en arrive à une telle angoisse qu'il ne sait plus s'il a été dans le droit chemin... et cela lui devient si pénible que ce vaste monde lui paraît trop étroit. Il n'a plus aucun sentiment de son Dieu, il ne sait plus rien de lui et tout le reste lui déplaît. C'est comme s'il se trouvait arrêté entre deux murs et qu'il y eût une épée derrière lui et une lance acérée devant lui. Qu'il s'asseye donc et qu'il dise : « O Dieu, je vous salue, amère amertume pleine de « toutes grâces. » Aimer à l'excès et être privé du bien qu'on aime lui paraît une épreuve plus douloureuse que l'enfer, si l'enfer était possible sur la terre. Tout ce qu'on peut dire alors à cet homme le console autant qu'une pierre. Moins que tout autre chose, il ne veut entendre parler des créatures... — Allons! Bon courage. Le Seigneur est sûrement tout près. Appuie-toi au tronc d'une vraie foi bien vivante : bientôt tout ira très bien. » C'est la nuit et le vide profond qui préparent la vraie déification de l'âme. Ailleurs, Tauler compare cet état à celui d'un navire qui, dans la tempête, a perdu ses voiles et ses mâts.

la foi; elle était si forte qu'il avait écrit le *Credo* sur une feuille qu'il portait sur son cœur et qu'il pressait de temps en temps pour s'assurer qu'il ne consentait pas (1).

Il faut se dire aussi que saint Jean de la Croix, après Tauler, décrit cet état tel qu'il est chez les saints dans toute son ampleur et intensité, tel qu'il a dû le subir lui-même. Mais cette purification se trouve à des degrés moindres et sous des formes moins purement contemplatives, unie par exemple aux grandes épreuves qui se rencontrent dans l'apostolat.

Si cette purification passive de l'esprit nous paraît une chose extraordinaire, en dehors de la voie normale de la sainteté, c'est que nous ne pensons pas assez quelle profonde purification de l'âme est nécessaire pour recevoir immédiatement la vie éternelle, la vision béatifique de l'essence divine, sans avoir à passer par le purgatoire ou au terme de celui-ci.

Et puis quand nous lisons l'exposé de cette doctrine chez les grands maîtres, nous le lisons peut-être par une certaine curiosité des choses divines, mais sans un désir assez sincère de notre propre sanctification. Si nous avions ce désir, nous trouverions en ces pages ce qui nous convient, nous y verrions l'unique nécessaire.

Il faut d'une façon ou d'une autre passer par ce creuset pour avoir de la Passion du Sauveur, de l'humilité et de l'amour de Jésus pour nous, non pas seulement un concept confus, ni seulement un concept théoriquement distinct, mais un concept vécu, sans lequel il n'y a pas d'amour de la croix ni de véritable sainteté.

Il faut se dire que le monde est rempli de croix malheureusement perdues comme le fut celle du mauvais larron; plaise à Dieu que nos souffrances ne restent pas

(1) Cf. *Vie de saint Vincent de Paul*, par Abelly, l. III, ch. XI, sect. I, pp. 164-168. Cf. *Revue d'Ascétique et de mystique*, 1932, p. 398 sq.

stériles et que nos croix ressemblent à celle du bon larron, qui fut pour lui une réparation de ses fautes, qu'elles ressemblent plus encore à la croix de Jésus et qu'elles nous configurent à Lui. *La grâce sanctifiante* comme telle nous rend, en grandissant, de plus en plus semblables à Dieu; en tant qu'elle est *grâce chrétienne* elle nous assimile au Christ crucifié, et elle doit nous assimiler à lui de plus en plus jusqu'à notre entrée au ciel. Elle doit nous marquer à l'effigie du Sauveur mort pour nous par amour.

Il faut se rendre compte aussi de l'inégalité des âmes et de leurs moyens; il ne faut leur demander que ce qu'elles peuvent donner : à certaines l'héroïsme à jet continue, à d'autres de petits pas qui les rapprochent incessamment du but à atteindre. Mais chacune, pour être configurée au Christ, doit se sacrifier sous quelque forme que ce soit.

CHAPITRE III

Quelle est la cause de la purification passive de l'esprit ?

Après avoir décrit la purification passive de l'esprit telle qu'elle apparaît surtout dans la vie intérieure des grands serviteurs de Dieu, il faut l'expliquer théologiquement en déterminant la cause de cet état spirituel. Nous avons vu qu'il consiste surtout dans une connaissance expérimentale profonde de notre indigence, de notre misère et par contraste de l'infinie grandeur de Dieu, connaissance accompagnée d'une grande aridité spirituelle et d'un très vif désir de la perfection. Quelle peut être la cause de cette obscure et douloureuse contemplation ?

Saint Jean de la Croix (1) répond, comme doit le faire la théologie, en invoquant l'Écriture sainte, qui nous parle à plusieurs reprises d'une lumière purificatrice, d'un feu spirituel qui débarrasse l'âme de ses scories.

La lumière infuse purificatrice et le feu spirituel

Dans le livre de la Sagesse, III, 6, il est dit des justes : « Dieu les éprouve et les purifie comme l'or dans la fournaise, et il les agrée comme un parfait holocauste. » L'or

(1) *Nuit obscure*, l. II, ch. V

dans le creuset est purifié par le feu corporel, il faut un feu plus intense encore pour transformer le charbon en diamant; de même dans la tribulation l'âme du juste est purifiée par un feu spirituel.

L'Ecriture y revient souvent. Elle dit que Dieu est un feu qui consume peu à peu ce qui empêche son règne dans les âmes (Deut., IV, 24).

Jérémie écrit dans ses *Lamentations*, I, 13 : « D'en haut le Seigneur a lancé en mes os un feu qui me consume... Il m'a jeté dans la désolation, et je languis tout le jour. » A la lumière de ce feu spirituel, qui est en lui, le prophète voit beaucoup mieux les fautes d'Israël, la justice du Très-Haut, sa bonté, et il lui adresse d'instantes supplications pour le salut des pécheurs.

Le Psalmiste dit de même : « *Delicta quis intelligit? Ab occultis meis munda me* : Qui connaît ses égarements? Pardonne-moi, Seigneur, ceux que j'ignore » (Ps. XVIII, 13). — « *Substantia mea quasi nihilum ante te* : Ma substance est comme un néant devant toi » (Ps. XXXVIII, 6). — « *Deus meus, illumina tenebras meas* : Seigneur, illumine mes ténèbres » (Ps. XVII, 29). — « *Cor mundum crea in me, Deus* : Seigneur crée en moi un cœur pur » (Ps. L, 12). Ainsi, comme à la lueur d'un éclair, l'Esprit-Saint illumine l'âme qu'il veut purifier. Il nous dit parfois : « Veux-tu être purifié? » Et si notre réponse est ce qu'elle doit être, un travail profond commence en nous, la vérité divine nous est donnée pour nous délivrer du fond d'amour-propre qui nous illusionne encore si souvent. « *Si vous demeurez dans ma parole*, a dit Notre-Seigneur, *vous connaîtrez la vérité, et la vérité vous délivrera* » (Jean, VIII, 31). Si l'on vit sérieusement de la parole du Christ, en se corrigeant soi-même, alors peu à peu la Vérité première pénètre en nous et nous délivre du mensonge le plus pernicieux, celui que nous nous disons à nous-mêmes en entretenant nos illusions.

Cette lumière purificatrice, dont parle l'Écriture, nous ne saurions trop la désirer; souvent, hélas! nous la fuyons, parce que nous avons peur que la vérité nous soit dite sur nous-mêmes, alors que nous aimons tant la dire aux autres.

*
* *

Saint Jean de la Croix ne fait qu'expliquer ce qu'est la lumière purificatrice dont parle l'Écriture lorsqu'il écrit (*Nuit obscure*, l. II, ch. v) : « Cette nuit obscure (où l'on a l'impression d'entrer) est une influence de Dieu dans l'âme pour la purifier de ses ignorances et imperfections habituelles. Les contemplatifs la nomment *contemplation infuse* et théologie mystique, où Dieu instruit l'âme en secret et en perfection d'amour, sans qu'elle y intervienne, sans qu'elle comprenne même en quoi cette contemplation infuse consiste. » Tel le saint Curé d'Ars, voyant de mieux en mieux la hauteur de l'idéal sacerdotal et s'en jugeant de plus en plus éloigné, il ne pensait certes pas alors qu'il était un contemplatif, et cependant c'est Dieu même qui l'éclairait et l'instruisait ainsi.

Une des comparaisons qui fait mieux entendre l'état spirituel dont nous parlons est celle donnée par Hugues de Saint-Victor (*In Eccli.*, Hom. I); saint Jean de la Croix la reproduit ainsi (*Nuit obsc.*, l. II, ch. x) : « *La lumière divine qui purifie l'âme et la dispose à l'union parfaite* (1) ressemble au feu qui purifie le bois avant de le transformer en lui. Ce feu matériel commence par dessécher ce bois, expulsant l'humidité; puis il le noircit, lui fait répandre une mauvaise odeur, en extrait tous les

(1) Il s'agit bien, on le voit, de ce qui dispose l'âme à entrer dans la voie unitive.

éléments grossiers... Finalement il commence à l'enflammer par l'extérieur, et la chaleur le transforme en feu et le rend aussi brillant que le feu lui-même. Il en est ainsi du *feu divin de la contemplation* ; avant d'opérer *l'union et la transformation* de l'âme en soi, il faut qu'il la dégage de tous les accidents contraires. Il en extrait toutes les vilenies, la rend noire..., l'âme paraît pire, plus abominable et laide qu'elle avait coutume. Cette purification s'applique donc à éliminer toutes les humeurs vicieuses, que l'âme ne voyait pas, tellement elles étaient enracinées et assimilées ; elle ignorait leur existence et *ne supposait pas la réalité d'un si grand mal en elle*. Il lui paraît alors que son indignité excite l'horreur divine. »

Cette crise salutaire est un vrai purgatoire avant la mort, dans lequel l'âme est purifiée sous l'influence, non d'un feu sensible, mais du feu spirituel de la contemplation et de l'amour. « De là vient, dit saint Jean de la Croix (*ibid.*, ch. VI fin), qu'une âme ainsi traitée sur la terre, ou évite le lieu d'expiation de l'autre vie ou ne s'y arrête guère, et une heure de cette souffrance au cours de la vie présente est bien plus efficace que plusieurs heures de purification après la mort. » La raison en est que sur terre on est purifié en méritant et en grandissant parfois beaucoup dans la charité, tandis que, après la mort, on est purifié sans mériter. Et comme le purgatoire est une peine, que toute peine suppose une faute qu'on aurait pu éviter, *la voie normale de la sainteté* est de subir les purifications passives dont nous parlons avant la mort et non pas après. Cependant, de fait, rares sont ceux qui vont immédiatement de la terre au Ciel, sans passer par le purgatoire. L'ordre véritable de la vie chrétienne ne se réalise pleinement que dans les saints.

La lumière purificatrice, dont nous venons de parler, est-elle seulement celle de la foi vive, ou aussi celle d'un des sept dons du Saint-Esprit, qui se trouvent en tous

les justes? Si nous considérons les propriétés du don d'intelligence, nous voyons que c'est lui surtout qui intervient dans cet état.

L'influence du don d'intelligence en cette purification

Comme l'explique saint Jean de la Croix, « l'âme reçoit une nouvelle façon de considérer les choses, la lumière et la grâce du Saint-Esprit étant différentes des perceptions des sens et le divin de l'humain... C'est ainsi que cette nuit obscure détache peu à peu l'esprit de sa façon commune de comprendre pour l'attirer vers le sens divin tellement différent de toute conception naturelle que l'âme se figure marcher hors de soi » (*Nuit obscure,* l. II, ch, IX).

Cette doctrine de saint Jean de la Croix s'éclaire à la lumière de ce que dit saint Thomas du don d'intelligence et sur *la pénétration nouvelle* et *la purification* dont il est le principe. « Plus la lumière de l'intelligence est forte, dit-il, plus elle pénètre à l'intérieur de l'objet connu pour en atteindre la nature et les propriétés. Or la lumière naturelle de notre intelligence (même chez les plus grands génies) est d'une puissance finie, elle ne peut atteindre au-delà d'une certaine limite. Aussi l'homme a-t-il besoin d'une lumière surnaturelle pour pénétrer plus loin (en Dieu ou dans les profondeurs de la vie de l'âme), et cette lumière surnaturelle donnée à l'homme est appelée le don d'intelligence » (IIª IIªᵉ, q. 8, a. 1). On l'appelle don d'intelligence et non de raison, parce qu'il est supérieur au raisonnement; il est le principe d'une connaissance intuitive, simple et pénétrante comme un trait de lumière (*ibid.*).

Ce don suppose la foi unie à la charité et il la perfec-

tionne. La foi vive nous fait adhérer fermement aux mystères divins parce que Dieu les a révélés, mais par elle seule elle ne nous fait pas encore pénétrer le sens profond des mystères, de la grandeur de Dieu, de l'Incarnation, de la Rédemption, des anéantissements de Notre-Seigneur mourant par amour pour nous. La pénétration dont nous parlons n'est pas celle qui provient de l'étude, du travail théologique; elle procède d'une illumination spéciale du Saint-Esprit, qui, d'une façon non pas abstraite et théorique, mais d'une façon vitale, concrète et pratique, va plus loin que l'étude, plus haut et plus profond. Cette illumination pénétrante, nous la recevons docilement par le don de l'intelligence. Il nous empêche d'abord de confondre *le vrai sens de la parole de Dieu* avec les interprétations erronées qu'on en donne parfois; il montre en un instant *l'inanité des objections* qui viennent d'un mauvais esprit, tout différent de l'esprit de Dieu; l'erreur fait alors l'impression d'une fausse note qui détonne dans une symphonie; on ne saurait pas la réfuter théologiquement, mais on voit que c'est une erreur. De même le don d'intelligence souligne la distance immense qui sépare les réalités spirituelles des symboles sensibles, ou celle qui, en nous, sépare l'esprit et la chair (1). Il écarte de même la confusion entre les consolations sensibles et les goûts spirituels qui sont bien plus élevés et plus sûrs, comme l'a noté sainte Thérèse (IV[e] Demeure, ch. II).

Non seulement ce don d'intelligence écarte l'erreur, mais il fait positivement pénétrer d'une façon vitale les vérités de la religion qui sont accessibles à la raison, comme l'existence de Dieu, créateur souverainement

(1) Cf. saint Thomas, IIª IIªᵉ, q. 8, a. 2 : « Sic cognoscitur quod ea quae exterius apparent, veritati fidei non contrariantur » (*Item*, a. 8).

libre, et de la Providence (1); et surtout il fait pénétrer le sens des mystères surnaturels inaccessibles à la raison, ce que saint Paul appelle *les profondeurs de Dieu* (2). Il ne saurait ici-bas nous donner l'évidence de ces mystères, mais il nous en manifeste, dans l'obscurité de la foi, le sens profond, difficilement exprimable en paroles. Il nous montre ainsi la grandeur de Dieu, de sa sagesse, de sa justice, de sa puissance, de sa paternité à l'égard du Verbe et à l'égard de nous.

Il nous donne, par exemple, une intelligence plus profonde du mystère de la Rédemption en nous faisant entendre cette parole de saint Paul : « *Christus semetipsum exinanivit..., humiliavit semetipsum, factus obediens usque ad mortem crucis* » (Phil., II, 7).

Le don d'intelligence est ainsi à la fois spéculatif et pratique, comme le dit saint Thomas (3). Il rappelle l'importance souveraine du précepte de l'amour. Dans certains moments de forte tentation, par exemple de découragement ou même de désespoir, il nous fait voir comme à la lumière d'un éclair le prix de la vie éternelle, l'élévation de notre fin dernière (4).

Ainsi ce don, par la pénétration qu'il apporte, enlève l'hébétude de l'esprit (5); il nous montre notre culpabilité beaucoup mieux que l'examen de conscience le plus attentif, il nous révèle notre indigence, notre pauvreté, notre misère, et par contraste la hauteur de Dieu.

On s'explique, dès lors, qu'il corresponde, comme le disent saint Augustin et saint Thomas, à la béatitude : « Bienheureux les cœurs purs. » Il purifie, en effet, notre intelligence des erreurs spéculatives et pratiques, de l'attache aux images sensibles, il fait entrevoir que Dieu

(1) IIª IIªᵉ, q. 8, a. 2. — (2) I Cor., II, 10 : « Spiritus omnia scrutatur, etiam profunda Dei. » — (3) IIª IIªᵉ, q. 8, a. 3. — (4) *Ibidem*, ad 2ᵐ. — (5) *Ibidem*, a. 8, ad 1.

est infiniment supérieur à tous les biens créés, que la Déité ou l'essence divine, que contemplent immédiatement les bienheureux, est supérieure à toutes les notions analogiques que nous pouvons nous en faire (1). Nous pressentons ainsi que la Déité, qui n'apparaîtra qu'au ciel, est à nos idées des perfections divines un peu comme la lumière blanche aux sept couleurs de l'arc-en-ciel qui dérivent d'elle. Celui qui n'aurait jamais vu la blancheur, mais seulement les couleurs qui en dérivent, ne pourrait dire positivement ce qu'est le blanc. Ainsi nous ne pouvons dire ce qu'est la vie intime de Dieu. « *Nescimus de Deo quid est* », dit souvent saint Thomas. *La Déité* comme telle, qui n'est participable que par la grâce, est supérieure à toutes les perfections naturellement connaissables et participables qu'elle contient formellement dans son éminence; elle est supérieure à l'être, à l'unité, à la vérité, à la bonté, à l'intelligence, à l'amour (2), Elle est la *Déité* inconnaissable en soi tant que nous sommes sur la terre; c'est pourquoi les grands mystiques, comme Angèle de Foligno, l'ont appelée *la grande ténèbre* (3). Mais cette grande ténèbre n'est autre que l'obscurité translumineuse, ou, comme le dit saint Paul, « la lumière inaccessible où Dieu habite » (I Tim., VI, 16).

(1) *Ibidem*, a. 8.

(2) Cf. *S. Thomam*, I^a, q. 13, a. 1 : « Deus potest nominari a nobis ex creaturis, non tamen ita, quod nomen significans ipsum, exprimat divinam essentiam, secundum quod est. » Cf. Cajétan, in I^{am}, q. 39, a. 1, n° 7 : « Res divina prior est ente et omnibus differentiis ejus : est enim *super ens* et *super unum*, etc. » — L'être et l'unité, comme l'intelligence et l'amour, sont naturellement participables; c'est ainsi que nous pouvons connaître naturellement ces perfections divines. *La Déité* comme telle n'est participable que surnaturellement par la grâce sanctifiante, qui se définit *participatio Deitatis seu divinae naturae*.

(3) *Le livre des Visions et des Instructions*, ch. XXVI : « Je ne vois rien et je vois tout; plus ce bien infini est vu dans la ténèbre, plus il est certain qu'il excède tout. »

On s'explique ainsi que la lumière purificatrice du don d'intelligence donne l'impression de l'obscurité, elle nous fait entrer dans l'obscurité d'en haut, du mystère divin, à l'antipode de l'obscurité d'en bas, qui vient de la matière, des passions déréglées, du péché et dè l'erreur.

On comprend aussi pourquoi saint Thomas nous dit que le don d'intelligence confirme la certitude surnaturelle de la foi en nous faisant pénétrer les mystères et en écartant l'erreur (1). Ainsi la contemplation, qui existe dans l'état d'obscurité dont nous parlons, dérive de la foi vive comme de son principe radical, et du don d'intelligence comme de son principe prochain, Le don de science aussi y concourt souvent en nous montrant plus en détail notre pauvreté, notre culpabilité, notre misère (2).

L'aridité spirituelle qui se trouve dans l'état dont nous parlons montre qu'il n'y a pas en lui une influence notable du don de sagesse, car celui-ci nous fait *goûter* les choses divines et nous apporte ainsi une grande consolation spirituelle et une grande paix (3).

La pénétration, qui vient ici du don d'intelligence, diffère de ce goût des mystères divins. La preuve en est que celui qui pénètre ou saisit ainsi de mieux en mieux la grandeur de Dieu se sent éloigné de lui par le contraste de sa propre indigence (4). Plus tard, au terme de la purification de l'esprit, il goûtera profondément la présence de la Sainte Trinité en son âme, il en aura une connaissance quasi expérimentale, qui était comme esquissée avant la

(1) IIª IIªᵉ, q. 8, a. 8.

(2) Cf. Saint Thomas, IIª IIªᵉ, q. 9, a. 4, a. 1ᵐ : « Dono scientiae respondet luctus de praeteritis erratis. » Le don de science, dit saint Augustin, correspond à la béatitude des larmes de la contrition, car il montre le vide des créatures et la gravité du péché qui nous détourne de Dieu. — (3) Cf. IIª IIªᵉ, q. 45, a. 2 et 6. — (4) Il y a ici une présence douloureuse de Dieu.

nuit de l'esprit, et qui apparaîtra en sa plénitude après elle, dans l'union transformante.

*
* *

La purification passive dont nous parlons ici est décrite par saint Jean de la Croix telle qu'elle se réalise dans les grands saints, mais, toute proportion gardée, elle doit exister en tout serviteur de Dieu pour que le fond des facultés supérieures soit vraiment purifié, et cela soit sur terre, soit après la mort, au purgatoire. Rien de souillé n'entre au ciel. De plus, le principe prochain de cette purification, la lumière pénétrante du don d'intelligence, existe en tous les justes. Et c'est pourquoi Notre-Seigneur dit à tous : Bienheureux ceux qui ont des yeux pour voir et des oreilles pour entendre, pour saisir l'esprit sous la lettre, la réalité divine sous les figures, les symboles ou les paraboles. Bienheureux ceux qui discernent ainsi l'esprit de Dieu de celui d'une sagesse humaine qui les égarerait.

Il nous reste à mieux expliquer pour quelles raisons la lumière purificatrice du don d'intelligence donne, dans l'état dont nous parlons, l'impression de l'obscurité; nous verrons mieux ainsi en quoi cette *obscurité d'en haut* diffère de *celle d'en bas*. Dans bien des faits surnaturels plus ou moins déconcertants pour l'humaine raison, comme dans la Passion de Jésus, il reste une *énigme*, dans laquelle les uns veulent voir l'obscurité d'en bas qui vient de l'illusion et de l'orgueil, les autres y découvrent l'obscurité d'en haut, celle de la vie intime de Dieu et des mystères de la grâce. Qu'on se rappelle les premières discussions sur les apparitions de Notre-Dame de Lourdes à Bernadette. La confusion de ces deux obscurités est celle de deux extrêmes infiniment distants l'un de l'autre,

et entre lesquels nous devons cheminer; bien plus, nous devons constamment nous élever au-dessus de l'obscurité d'en bas, pour pénétrer de plus en plus en celle d'en haut, qui est la lumière inaccessible où Dieu habite. La nuit de l'esprit apparaît ainsi comme le prélude normal de la vie éternelle et comme sa douloureuse germination en nous (1).

(1) Voir sur la description et l'explication de la nuit de l'esprit, *Études Carmélitaines*, oct. 1938 : *L'obscure nuit du feu d'amour*, par le P. Louis de la Trinité, C. D., pp. 7-32. — *La ténèbre mystique chez le Pseudo-Denys et dans la tradition patristique*, par H.-Ch. Puech, 33-53. — *Denys au Moyen-Age, l'aube de la « Nuit obscure »*, par G. Théry, O. P., pp. 68-74. — *La nuit de l'esprit chez Ruysbroec*, par L. Reypens, S. J., pp. 75-81. — *L'angoisse spirituelle selon Jean Tauler*, par le P. B.-M. Lavaud, O. P., pp. 82-91. — *Le « purgatoire » de Catherine de Gênes*, par le P. Debongnie, C. SS. R., pp. 92-101. — *L'expérience mystique naturelle et le vide*, par J. Maritain, pp. 116-139 — *A la recherche d'une structure essentielle de la Nuit de l'esprit*, par le P. Lucien-Marie de Saint-Joseph, C. D., pp. 254-281.

CHAPITRE IV

L'obscurité translumineuse

Nous avons vu que la lumière spirituelle du don d'intelligence, qui est donnée à l'âme dans la purification passive de l'esprit, l'éclaire sur l'infinie grandeur de Dieu d'une part, et d'autre part, par contraste, sur sa pauvreté à elle et sa misère.

Il reste à dire pourquoi cette lumière infuse purificatrice se manifeste comme ténèbres ;pour quoi donne-t-elle l'impression d'une grande obscurité et pourquoi fait-elle parfois beaucoup souffrir ?

Il y a à cela trois raisons, indiquées par saint Jean de la Croix et dont la théologie de saint Thomas facilite l'intelligence. Une grande lumière donne l'impression de l'obscurité, à cause de sa force même et de l'élévation de l'objet sur lequel elle porte. De plus, elle nous fait souffrir à cause de notre impureté et de notre faiblesse, plus vivement sentie sous certaines tentations du démon, qui se produisent en cette période.

L'effet d'une trop grande lumière

Tout d'abord, comme le dit saint Jean de la Croix (1), après Denys et tous les grands théologiens, « la sagesse

(1) *Nuit obscure*, l. II, ch. v.

divine nous paraît obscure parce qu'elle dépasse la capacité naturelle de notre intelligence, et plus elle se manifeste à nous plus elle nous paraît obscure », parce que nous saisissons de mieux en mieux que l'Essence divine ou la Déité dépasse toutes les notions que nous pouvons nous en faire, notions d'être, de vérité, de bien, d'intelligence, d'amour ; elle les contient toutes dans une éminence qui nous reste inaccessible, qui est en soi souverainement lumineuse, mais qui nous paraît obscure parce que nous ne pouvons l'atteindre (1). Cette « lumière inaccessible où Dieu habite » (I Tim., VI, 16) est pour nous la grande ténèbre. Ainsi la lumière du soleil paraît obscure à l'œil de l'oiseau de nuit, qui ne peut supporter et atteindre que la faible lumière du crépuscule ou de l'aurore. Aristote l'avait déjà remarqué (2), et Denys le Mystique dit de

(1) Saint François de Sales (*Amour de Dieu,* l. II, ch. I) dit à ce sujet : « Nous disons, quand le soleil à son lever est rouge..., ou bien quand à son coucher il est blafastre, pasle, have, que c'est signe de pluie. Théotime, le soleil n'est ny rouge, ny noir, ny pasle, ny gri, ny vert. Ce grand luminaire n'est point subject à ces vicissitudes et changements de couleurs, n'ayant pour toute couleur que sa très claire et perpétuelle lumière... Mais nous parlons de la sorte parce qu'il nous semble estre tel, selon la variété des vapeurs qui sont entre luy et nos yeux, lesquelles le font paraistre de diverses façons. Or nous devisons ainsi de Dieu : non tant selon ce qu'il est en luy-même, comme selon ses œuvres par l'entremise desquelles nous le contemplons... Il n'y a en Dieu qu'une perfection, qui comprend toutes les autres d'une façon infiniment excellente et éminente que notre esprit ne peut penser. »

(2) Il disait que les choses divines sont d'autant plus obscures *pour nous* qu'elles sont plus intelligibles et plus lumineuses *en elles-mêmes,* parce qu'elles sont les plus éloignées des sens. Cf. *Métaph.*, l. II, c. I.

De fait, cette affirmation : *le soleil existe,* est pour nous plus claire que celle-ci : *Dieu existe.* Cependant, en soi, Dieu seul est *l'Être subsistant,* Dieu seul est *Celui qui est,* et la lumière du soleil n'est qu'une ombre auprès de la lumière divine.

Le temps nous paraît plus clair que *l'éternité,* et cependant *l'instant qui fuit* est en soi beaucoup moins intelligible que l'instant immuable, que l'unique instant de l'immobile éternité.

même que la contemplation est comme « un rayon de ténèbres ».

Il suit de là que *ce qui nous paraît clair en Dieu*, comme son existence et l'existence de sa Providence, *c'est ce que nous en atteignons dans le miroir des choses sensibles,* dans une lumière crépusculaire à notre portée. Mais l'intime conciliation de l'infinie justice, de l'infinie miséricorde et de la suprême liberté, dans le mystère de la prédestination, nous paraît très obscure, quoique cette intime conciliation soit très lumineuse en soi. Les âmes qui traversent la nuit de l'esprit sont ainsi souvent tentées au sujet du mystère de la prédestination; et, dans cette épreuve, elles ne peuvent s'arrêter aux conceptions trop humaines et apparemment plus claires de ce mystère (1). Elles auraient l'impression de descendre au lieu de monter. Elles doivent survoler la tentation en se portant par un grand acte de foi vers l'obscurité supérieure de la *vie intime de Dieu, de la Déité*, où se concilient précisément l'infinie Justice, l'infinie Miséricorde et la suprême Liberté du Très-Haut. De même encore, *la Sainte Trinité, qui est la Lumière même, nous paraît obscure* parce que trop lumineuse pour les faibles yeux de notre esprit. C'est ce qui faisait dire à sainte Thérèse : « J'ai d'autant plus de dévotion aux mystères de la foi qu'ils sont plus obscurs; parce que je sais que cette obscurité provient d'une trop grande lumière pour notre faible intelligence. » La Passion de Jésus, qui fut l'heure la plus ténébreuse e la plus déconcertante pour les apôtres, a été celle de la plus grande victoire du Christ sur le péché et sur le démon (2).

(1) Par exemple, elles ne peuvent guère s'arrêter à la conception de Molina.

(2) Les heures obscures de la Passion de Jésus éclairent les saints. De même, comme le remarque saint Jean de la Croix (*Nuit obscure*, l. II,

L'effet de la lumière sur les yeux malades

De plus, la lumière divine, qui est donnée dans la nuit de l'esprit, fait souffrir à cause de l'impureté qui existe encore dans l'âme. Saint Augustin l'a noté : « *Oculis œgris odiosa lux, quae puris est amabilis* : Aux yeux malades la lumière est odieuse, elle qui plaît tant aux yeux purs. » Cela se vérifie d'autant plus que cette lumière divine doit vaincre une *résistance* spéciale de l'âme, qui ne voudrait pas être éclairée sur certains de ses défauts, dans lesquels parfois elle veut voir des vertus, par exemple sur un zèle un peu amer et sur une secrète complaisance, qui fait qu'elle est trompée par son amour-propre et par l'ennemi du bien. « La lumière luit dans les ténèbres, dit saint Jean, I, 5, et les ténèbres (inférieures) ne veulent pas la recevoir. » Elle paraît douloureuse, cette lumière, lorsqu'elle doit vaincre une résistance, surtout une résistance prolongée.

ch. VIII) : « *Quand le divin rayon de la contemplation entre dans l'âme, il l'envahit de clarté, mais comme il dépasse la nature de l'âme, il l'obscurcit en ce sens qu'il lui enlève ses perceptions et affections naturelles, alors qu'elles les saisissait auparavant grâce à la lumière naturelle.* Ainsi l'étage inférieur de l'âme s'obscurcit, pendant que l'étage supérieur peu à peu s'éclaire, et « *l'âme commence alors à juger beaucoup mieux de ce qui est vrai ou faux, elle le voit aussitôt et le comprend beaucoup plus clairement qu'avant d'avoir été placée dans cette obscurité* » (*Ibidem*).

Nous avons connu une petite Sœur converse contemplative qui n'avait aucune culture humaine, mais qui était très spiritualisée par les épreuves intérieures, elle était comme consumée. Elle avait trouvé, parmi les saints, deux grands amis : saint Thomas d'Aquin et saint Albert le Grand ; elle qui n'avait absolument aucune culture philosophique ou théologique, aimait à lire comment ces grands saints priaient, et souvent elle s'adressait à eux en disant : « Ils sont de grands Docteurs de l'Église, ils éclairent les âmes qui le leur demandent. » De fait saint Thomas lui montrait où devait la conduire l'obscur tunnel qu'elle traversait. Et saint Thomas a souvent éclairé ainsi les âmes éprouvées qui font appel à lui, nous l'avons souvent remarqué.

Et même il arrive assez souvent que l'âme souffre beaucoup, parce qu'elle ne peut comprendre pourquoi Dieu l'éprouve ainsi, comme s'il était un juge implacable. D'où sa difficulté de croire pratiquement à sa bonté, qui, lorsqu'on lui en parle, lui paraît une bonté abstraite et théorique, alors qu'elle aurait besoin de l'expérimenter, dit-elle, par un peu de consolation (1).

La crainte de consentir ou d'avoir consenti aux tentations

Cette souffrance intérieure augmente encore par la crainte de consentir aux tentations qui se présentent alors contre la foi, l'espérance, l'amour de Dieu et du prochain. C'est ce qui arriva pour le saint homme Job et aussi pour les apôtres durant la Passion et lorsque Jésus les eut quittés et laissés seuls.

Dans cet état douloureux, l'âme voit bien qu'elle résiste quelquefois à ces tentations, mais d'autre fois elle craint d'avoir consenti. Cette crainte la met dans l'angoisse, car, en cet état, l'âme aime déjà beaucoup le Seigneur et ne voudrait pour rien au monde offenser sa majesté ou méconnaître sa bonté (2).

On s'explique ainsi que, tandis qu'au sommet de l'esprit il y a un acte de foi éclairée par le don d'intelligence, un *acte direct* et *très simple* de contemplation aride, acte

(1) Saint Jean de la Croix dit à ce sujet (*Nuit obscure*, l. II, ch. v) : « Une telle peine est très vive pour l'âme encore impure, quand elle est formellement envahie par cette lumière purificatrice. Car *cette pureté qui s'attaque aux impuretés*, pour les chasser, fait si bien voir à l'âme combien elle est souillée et misérable qu'elle se figure être persécutée par Dieu comme son ennemie. »

(2) Cf. saint Jean de la Croix, *Nuit obscure*, l. II, ch. v et vi.

inaperçu, au même instant le juste est porté à conclure, par sa raison inférieure, qu'il est abandonné de Dieu. Tel saint Paul de la Croix, lorsqu'il disait dans les rues de Rome : « *A via Pauli, libera nos Domine* » ; tel saint Alphonse de Liguori, croyant que l'Ordre qu'il avait fondé allait s'écrouler ; tel le P. Surin dans ses désolations, d'où il sortait parfois pour faire, par charité, un sermon admirable qui jaillissait des profondeurs de sa foi tourmentée, qui grandissait chaque jour dans cette lutte. Il y a alors dans l'âme éprouvée, comme dans celles du purgatoire, *un flux et un reflux* ; portées vers Dieu par l'élan de leur amour, elles se sentent repoussées par tout ce qu'elles constatent en elles de misère et de pusillanimité.

Généralement, le directeur ne peut apporter aucune consolation à l'âme ainsi affligée, dit saint Jean de la Croix (*Nuit obsc.*, l. II, ch. VII). Il lui parle de la fin glorieuse de cette épreuve, de la douce lumière qui se retrouvera au sortir de ce tunnel, mais l'âme, immergée dans la souffrance, ne peut comprendre ces paroles. Elle ne peut recevoir la consolation par cette voie humaine et discursive, mais seulement par une inspiration spéciale du Saint-Esprit et par des *actes directs* très simples qu'il suscite en elle. C'est pourquoi le cher P. de Caussade (1) dit avec son charme habituel : « Les âmes qui marchent dans la lumière chantent des cantiques de lumière ; celles qui marchent dans les ténèbres chantent des cantiques de ténèbres. Il faut laisser chanter aux unes et aux autres, jusqu'au bout, la partie et le motet que Dieu leur donne. Il ne faut rien mettre dans ce qu'il remplit ; il faut laisser couler toutes les gouttes de ce fiel des divines amertumes, quand il enivrerait. Ainsi faisaient Jérémie et Ezé-

(1) *L'abandon à la Providence divine,* l. III, ch. III., édit. abrégée, dans l'édition complète, l. II, ch. IV, § II.

chiel... *L'esprit qui désole est le seul qui puisse consoler.* Ces différentes eaux coulent de la même source. »

L'Écriture le dit plusieurs fois : « *Dominus mortificat et vivificat, deducit ad inferos et reducit* (1) : Le Seigneur fait mourir et il fait vivre, il mortifie et il vivifie, il conduit à toute extrémité et il en ramène ; il appauvrit et il enrichit, il abaisse et il élève. » Ceci se vérifie surtout dans la nuit de l'esprit, qui est *la mort mystique* ; elle prépare à l'intimité de l'union à Dieu. L'âme vide de tout amour-propre peut parvenir à l'absolue sincérité, tout masque tombe ; l'âme n'a plus rien à elle, mais elle est prête à posséder Dieu, comme il est dit des apôtres : *Nihil habentes, et omnia possidentes* (II Cor., VI, 10). Le vide qu'elle éprouve la rend encore plus avide de Dieu.

Confirmations

Ce que nous venons de dire se confirme de plusieurs manières.

D'abord, c'est confirmé par *le dogme du purgatoire.* Rien de souillé n'entre au ciel, et alors, la purification de l'esprit, dont nous parlons, il faut la subir avant la mort ou après elle ; mais il est beaucoup mieux et plus profitable de la subir avant ; car dans la vie présente on mérite en grandissant dans la charité, tandis qu'au purgatoire on ne mérite plus. Il faut lire sur la purification d'outre-tombe ce qu'en dit sainte Catherine de Gênes dans son *Traité du purgatoire.* Mieux vaut être purifié par le feu spirituel de l'amour infus grandissant que par un autre feu inférieur.

Autre confirmation, indiquée par saint Jean de la

(1) I *Reg.*, II, 6 ; *Deut.*, XXXII, 39 ; *Tobie*, XIII, 12 ; *Sagesse*, XVI, 13.

Croix (1) : « *Dans la nuit de l'esprit, Dieu éclaire et purifie l'homme, comme il illumine les anges*; mais l'ange au ciel est déjà disposé à recevoir cette illumination, tandis que l'homme encore impur ne peut la recevoir sans douleur, comme une lumière trop forte pour des yeux malades. »

Quand on reçoit cette illumination divine, on n'a généralement pas conscience que Dieu nous éclaire, mais cependant telle parole de l'Évangile sur la miséricorde ou la justice s'éclaire pour nous, et c'est un signe que nous avons reçu une grâce de lumière.

Une troisième confirmation de ce que nous avons dit se trouve dans *l'analogie de la nuit sensible*. C'est là un symbole qui fait entendre un peu l'état de purification appelé nuit de l'esprit. — Lorsque, en effet, dans la nature, le soleil disparaît et que la nuit est arrivée, nous ne voyons plus les objets qui nous entourent, mais nous voyons des objets très éloignés, qui le jour n'apparaissent pas. La nuit, on voit beaucoup plus loin que le jour, puisqu'on voit les étoiles qui sont à des milliers de lieues. Et il est nécessaire que le soleil se cache pour que nous les voyions, pour que nous puissions entrevoir les profondeurs du firmament. Ainsi, *pendant la nuit de l'esprit, nous voyons beaucoup plus loin que pendant la période lumineuse qui a précédé*; et il fallait que ces lumières inférieures nous soient enlevées pour que les hauteurs du firmament spirituel commencent à se montrer à nous (2). C'est pourquoi Jésus dit à ses apôtres : « *Il faut*

(1) *Nuit obscure*, l. II, ch. XII.

(2) Saint Thomas, IIª IIᵃᵉ, q. 180, a. 6, fait allusion à cela en expliquant comment l'esprit s'élève du *mouvement direct* de la contemplation (qui part du sensible) au *mouvement en spirale* (*obliquus*), puis au *mouvement circulaire*, semblable à celui de l'aigle qui, au plus haut des airs, décrit plusieurs fois un cercle en contemplant le soleil et l'horizon. Il dit : « Avant que l'âme arrive à cette *uniformité supérieure* (où elle contem-

que je m'en aille, autrement le Saint-Esprit ne viendra pas en vous ; mais si je m'en vais, je vous l'enverrai » (Jean, XVI, 7). De fait, lorsque les apôtres ne purent plus voir l'humanité de Jésus, ils commencèrent à entrevoir, pour ainsi dire, la grandeur de sa divinité. Ils furent si bien éclairés et fortifiés que Pierre, le jour de la Pentecôte, prêcha à tous ceux qui étaient dans le temple de Jérusalem : « Vous avez fait mourir *l'Auteur de la vie*, que Dieu a ressuscité des morts, nous en sommes tous témoins » (Actes Ap., III, 15). — « *Le salut n'est en aucun autre*; il n'y a pas sous le ciel un autre nom qui ait été donné aux hommes, par lequel nous devions être sauvés » (*Ibid.*, IV, 12). La prédication de Pierre dérive de la plénitude de la contemplation du mystère du Christ. Saint Thomas dit qu'il doit en être ainsi pour que la prédication soit vivante et profonde (1), mais cela ne se réalise pleinement qu'après la purification de l'esprit.

*
* *

Ce que dit saint Jean de la Croix, Tauler l'avait noté plusieurs fois dans ses sermons, par exemple dans celui pour le deuxième dimanche de carême (2). Il dit

ple d'un seul regard Dieu et le rayonnement de sa bonté), elle doit se libérer d'une double difformité (*difformitas*) ou multiplicité, de celle qui vient de *la diversité des choses extérieures*... et de celle *qui provient du raisonnement* (*discursus rationis*); il faut qu'elle arrive à une contemplation simple de la vérité intelligible, au *simplex intuitus veritatis.* » Ce double sacrifice des sens et de la raison discursive ne se fait que lentement dans l'oraison, et peu à peu l'intelligence arrive à juger *spirituellement* de tout, selon le mot de saint Paul : « *Spiritualis autem judicat omnia... Quis enim cognovit sensum Domini, qui instruat eum?* » I Cor. II, 15.

(1) IIª IIᵃᵉ, q. 188, a. 6 : « Ex plenitudine contemplationis derivatur doctrina et praedicatio. »

(2) Cf. trad. Hugueny, t. I, p. 241 sq.

que l'âme éprouvée et qui d'abord semble *prier en vain,* comme la Chananéenne, est pourtant comme poursuivie par Dieu : « Cette poursuite divine provoque en elle un *cri d'appel d'une force immense...*; c'est un soupir qui vient comme d'une profondeur sans fin. Cela dépasse de beaucoup la nature, et c'est le Saint-Esprit qui doit lui-même proférer en nous ce soupir; comme le dit saint Paul : *Le Saint-Esprit prie pour nous avec d'inexprimables soupirs...* — Mais Dieu se comporte alors comme s'il n'entendait absolument rien... comme Jésus semblait d'abord ne pas vouloir entendre la prière de la Chananéenne, en lui disant : *J'ai été envoyé aux brebis perdues d'Israël, et il n'est pas bon de prendre le pain des enfants et de le donner aux chiens. ...* Elle répondit alors en s'humiliant, mais avec confiance : *O Seigneur, il arrive cependant parfois que les petits chiens sont nourris des miettes qui tombent de la table du maître...* C'est pourquoi il lui fut répondu : *O femme ta foi est grande! Que ce que tu veux te soit accordé.* En vérité, dit Tauler, c'est la réponse qui sera faite à tous ceux qui seront trouvés dans de telles dispositions (d'humilité profonde et de confiance) sur ce chemin. Tout ce que tu veux t'arrivera, et tout de la façon que tu voudras, car *dans la mesure où tu es sorti de ce qui est tien,* dit le Seigneur, *en cette mesure tu dois entrer en partage de ce qui est mien...* Autant l'homme se renonce et sort de lui-même, autant Dieu y entre en vérité... *Place-toi à la dernière place,* comme dit l'Évangile, *et tu seras élevé.* Mais ceux qui s'élèvent eux-mêmes seront abaissés. Désire ce que Dieu a éternellement voulu, accepte la place que, dans sa toute aimable volonté, il a décidé devoir être la tienne. — Mes enfants, conclut Tauler, c'est de cette façon qu'on va à Dieu, en se renonçant soi-même entièrement, de toute manière et en tout ce qu'on a. Celui qui pourrait *obtenir une goutte de ce renoncement,* en

recevoir une étincelle, s'en trouverait préparé davantage et conduit plus près de Dieu que par le dépouillement extérieur le plus absolu... Un petit instant vécu dans ces dispositions nous serait plus utile que quarante ans de pratiques de notre choix. » C'est une manière des plus pressantes de parler de l'Unique nécessaire. La grâce de dépouillement dont il est ici question réalise très profondément la parole de l'Évangile : « *Si le grain de froment mis en terre vient à mourir, oh! alors, il porte beaucoup de fruit.* » Bienheureuse mort, celle qui est suivie d'une pareille résurrection spirituelle! (1)

(1) Voir le *Traité du purgatoire* de SAINTE CATHERINE DE GÊNES, cf. *Dict. de spiritualité,* art. Catherine de Gênes, col. 304-308 : « La sainte nous décrit l'état des âmes souffrantes par comparaison avec son propre état, l'état d'une âme que Dieu fait passer par les purifications passives. C'est ce qui explique pourquoi elle insiste si fortement sur certains traits, en particulier sur le déchirement produit dans l'âme par l'effet de deux forces opposées : une force qui l'attire vers Dieu, objet de la béatitude; une force qui la repousse, l'opposition entre la pureté de Dieu et sa propre imperfection. » Elle décrit la faim insatiable de la Divinité, et dit que les âmes du purgatoire souffrent une peine si grande qu'aucune intelligence ne peut, dans la vie présente, la comprendre. Elle tient aussi que cette souffrance augmente avec le progrès de la purification, car le désir de Dieu grandit, et cependant il y a une sainte joie, qui s'accroît elle aussi, car l'âme fait plus de cas du vouloir divin que de sa peine. Dieu enlève toute racine d'égoïsme en produisant dans l'âme « le dernier acte d'amour par lequel il achève de la purifier » (*Purg.*, ch. XI). Le purgatoire cesse d'être une prison imposée pour devenir une prison désirée, voulue, anxieusement recherchée (*Purg.*, ch. XVIII). Tout cet article du *Dict. de spir.* sur sainte Catherine de Gênes est d'un grand intérêt; voir comment elle concevait la voie purgative, la voie illuminative et la voie unitive.

CHAPITRE V

Conduite à tenir en cette purification de l'esprit

Après avoir décrit la période de purification passive qui doit introduire l'âme dans la voie unitive des parfaits, nous l'avons expliquée par la lumière purificatrice, qui est surtout celle du don d'intelligence, sous laquelle nous apparaît la grandeur de Dieu et notre pauvreté, pour ne pas dire notre misère. Il convient de donner maintenant les règles de directions pour les âmes qui se trouvent en cette aridité prolongée, parfois si pénible.

Acceptation généreuse

Il y a d'abord une règle générale. Il faut traiter ces âmes éprouvées avec miséricorde et les aider pour les conduire à une pleine conformité à la volonté divine. La première règle de direction est que *ces âmes doivent accepter généreusement cette épreuve, tant que, selon le bon plaisir de Dieu, elle durera, et elles doivent vivre dans l'abandon à la volonté divine*. Du reste, en général, plus elles accepteront généreusement cette purification, plus vite elle finira, car l'effet pour lequel Dieu la veut s'accomplira plus promptement ; et si elle est plus intense

elle sera généralement plus brève, comme on le dit de la purification du purgatoire, à moins que l'âme n'ait à souffrir spécialement pour les pécheurs, en dehors de sa purification personnelle.

On a écrit, au sujet de l'abandon à la Providence en cette période de la vie spirituelle, d'excellents livres. Citons, avec saint Jean de la Croix, *Nuit obscure*, l. II, saint François de Sales, *Amour de Dieu*, l. IX, de l'amour de soumission et de la sainte indifférence dans les afflictions spirituelles, ch. III-VI, XII-XVI; — au XVII[e] siècle, le P. Al. Piny, O. P., *Le plus parfait* ou la voie d'abandon à la volonté de Dieu, *L'état du pur amour*. — A la même époque, le vénérable Henri-Marie Boudon, *Les saintes voies de la croix*; — au XVIII[e] siècle, le P. de Caussade, S. J., *L'abandon à la Providence*; — récemment Dom Vital Lehodey, trappiste, *Le saint abandon*, 1919.

Il faut éviter ici, à propos de l'abandon, deux écueils, le quiétisme et l'erreur opposée. Le quiétisme ou semi-quiétisme nie la nécessité de notre coopération et va jusqu'à demander, en ces épreuves, le sacrifice de notre espérance ou de notre désir du salut (1); il faut, au contraire, ici, nous le dirons, « espérer contre toute espérance », selon l'expression de saint Paul (Rom., IV, 18).

L'erreur opposée consisterait à exagérer la nécessité de notre coopération en diminuant celle de la prière et en méconnaissant l'efficacité de nos supplications et la

(1) DENZINGER, *Enchiridion*, Errores Fr. de Fénelon, n° 1333 sq. « Deus aemulator vult purgare amorem, nullum ei ostendento perfugium neque ullam spem quoad suum interesse proprium *etiam aeternum*. » « In uno extremarum probationum casu sacrificium aeternae beatitudinis fit *aliquo modo absolutum*. » — « In extremis probationibus potest animae *invincibiliter* persuasum esse persuasione reflexa, et quae non est intimus conscientiae fundus, *se juste reprobatam esse a Deo*. » — « In hac involuntaria impressione desperationis conficit *sacrificium absolutum* sui interesse proprii quoad aeternitatem. »

conduite de la Providence qui dirige tout. Ce serait là une sorte de naturalisme pratique. Les âmes éprouvées doivent, au contraire, particulièrement prier, demander le secours de Dieu pour persévérer dans la foi, la confiance et l'amour. Et il faut leur dire que si, en cette dure épreuve, elles *continuent de prier*, c'est un signe que, malgré les apparences, elles sont exaucées; car on ne peut continuer de prier sans une nouvelle grâce actuelle. Et Dieu qui, de toute éternité, a prévu et voulu nos prières, les suscite en nous.

∴

A cette règle générale de l'acceptation généreuse de l'épreuve par conformité à la volonté divine, il faut ajouter trois règles spéciales relatives aux trois vertus théologales, dont il faut vivre surtout en cette nuit de l'esprit. Ici plus particulièrement se vérifie la parole « le juste vit de la foi » (Rom., I, 17). La nuit de l'esprit est celle de la foi qui porte sur des mystères obscurs et qui apparaissent d'autant plus obscurs qu'ils sont plus élevés au-dessus des sens. Comme le dit souvent saint Thomas, « fides est de non visis », la foi porte sur des choses non vues. Ce qu'on voit, on ne le croit pas sur un témoignage.

Foi au mystère de la croix

Dans l'épreuve dont nous parlons, il faut donc *croire fermement à ce que Dieu nous a dit de la grande efficacité de la croix purificatrice* dans la vie de l'Église et dans notre vie spirituelle personnelle. Pour que cette foi soit pratique, il faut se dire : *la croix est nécessaire et bonne pour moi*. En cette période de sa vie, saint Louis Bertrand disait souvent ces paroles de saint Augustin : « *Domine, hic ure, hic seca, hic non parcas, ut in aeter-*

num parcas : Seigneur, en ce moment brûle, coupe, n'épargne pas, pour épargner dans l'éternité. » L'âme doit croire qu'il est bon pour elle d'être ainsi douloureusement purifiée, que c'est là un des signes distinctifs des enfants de Dieu; elle doit croire aussi que cette purification profonde et pénible glorifie le Seigneur. Elle doit se pénétrer de ces paroles de saint Paul (II Cor., IV, 8) : « Nous portons ce trésor (de la grâce divine) dans des vases fragiles, afin qu'il paraisse que cette puissance souveraine (de l'Évangile) vient de Dieu et non pas de nous. Nous sommes opprimés de toute manière, mais non écrasés; dans la détresse, mais non dans le désespoir; persécutés, mais non délaissés; abattus, mais non pas perdus, portant toujours avec nous dans notre corps la mort de Jésus, afin que la vie de Jésus soit aussi manifestée en nous. » — (II Cor., XII, 9) : « C'est dans la faiblesse que la force divine se montre tout entière. Je préfère donc bien volontiers me glorifier dans mes faiblesses, pour que la puissance du Christ habite en moi. » — « Il a fallu que le Christ souffrît pour entrer dans sa gloire » (Luc, XXIV, 26). — « Si nous sommes enfants de Dieu, nous sommes aussi ses héritiers et cohéritiers du Christ, si toutefois nous souffrons avec lui, pour être glorifiés avec lui » (Rom., VIII, 17).

Comme la grâce sanctifiante est une participation de la nature divine et nous assimile à Dieu, *la grâce habituelle comme chrétienne*, comme provenant de Jésus crucifié, nous *configure à lui* et nous dispose à porter notre croix comme lui. En ce sens elle ajoute une modalité spéciale à la grâce sanctifiante telle qu'elle fut au premier jour de la création dans les anges et en Adam innocent. Saint Thomas le remarque à propos de la grâce baptismale (1).

(1) IIIa, q. 62, a. 2 : « Gratia sacramentalis aliquid addit super gratiam virtutum et donorum...; sic homo fit *membrum Christi.* »

Ainsi nous connaissons de façon plus vive, plus profonde, quasi expérimentale le mystère de la Rédemption. On comprend alors combien se sont trompés les Juifs qui criaient à Notre-Seigneur : « Si tu es le Fils de Dieu, descends de la croix » (Matth., XXVII, 40). Ils auraient dû dire, au contraire, comme le centurion voyant la mort du Sauveur : « Il était vraiment le Fils de Dieu. » Jamais Jésus n'est apparu plus grand que pendant sa Passion, en disant : « Mon royaume n'est pas de ce monde. » — « Père, pardonnez-leur, car ils ne savent ce qu'ils font ! » — « Tout est consommé. » Le vendredi saint, la victoire du Christ sur le péché et sur le démon est beaucoup plus grande que celle qu'il a remportée sur la mort par sa résurrection. La résurrection de son corps n'est qu'un signe de la puissance qu'il a de ressusciter les âmes, de leur remettre leurs péchés.

La croix est ainsi un signe distinctif du chrétien configuré à son Sauveur. C'est pourquoi on indique généralement parmi les signes de prédestination : la patience dans l'adversité pour l'amour de Dieu, l'amour des ennemis malgré leurs injures et leurs calomnies, l'amour des pauvres, surtout lorsque l'affliction personnelle nous porte surnaturellement à les secourir. « Non ignara malis, miseris succurrere disco. »

Dans la nuit de l'esprit, il faut donc contempler souvent, comme l'on fait les saints, la Passion de Jésus, et il faut demander la lumière pour avoir une intelligence plus profonde des saints anéantissements du Sauveur et de leur valeur rédemptrice infinie.

Espérance ferme et prière constante

Dans cette purification douloureuse, il faut aussi, quoi qu'en aient dit les quiétistes, *espérer contre toute espé-*

rance humaine, en demandant incessamment le secours de Dieu. Ainsi fit Abraham mis à l'épreuve, lorsque l'immolation de son fils lui fut demandée (cf. Rom., IV, 18). Il semble d'abord que Dieu n'exauce pas, comme il arriva pour la Chananéenne; mais il veut ainsi éprouver notre confiance; et en même temps, si nous le lui demandons, *il nous donne de continuer de prier;* c'est déjà un signe qu'il nous exauce.

Il faut aussi se recommander aux saints pour qu'ils intercèdent pour nous, à ceux surtout qui ont été particulièrement éprouvés de cette façon, par exemple à saint Jean de la Croix, à saint Paul de la Croix, à saint Benoît-Joseph Labre, au saint Curé d'Ars.

Il faut prier comme l'enseigne la liturgie, dont l'élévation apparaît alors de plus en plus à ceux qui portent bien cette épreuve. « *O Domine, libera animam meam! Misericors Dominus et justus et Deus noster miseretur :* Seigneur, délivre mon âme! Le Seigneur est miséricordieux et juste, notre Dieu est compatissant » (Ps. CXIV, 5). — « *Dominus regit me et nihil mihi deerit* : Le Seigneur est mon pasteur, et je ne manquerai de rien... Il me conduit par les droits sentiers. Même quand je marche dans une vallée d'ombre de mort, je ne crains aucun mal, car tu es avec moi. Ta houlette et ton bâton me rassurent » (Ps. XXII). — « O Dieu, place-moi près de toi; quel autre voudrait me frapper » (Job, XVII, 3). Jésus a dit : « Celui qui me suit ne marche pas dans les ténèbres, mais il aura la lumière de vie » (Jean, VIII, 12).

Il convient aussi en cet état, pour fortifier notre espérance, de méditer ce chant des Complies de Carême, qui faisait pleurer saint Thomas d'Aquin :

« *Media vita* in morte sumus : quem quaerimus adjutorem, nisi te Domine, qui pro peccatis nostris juste irasceris; Sancte Deus, sancte fortis, sancte et misericors Salvator, amarae morti ne tradas nos... — Au milieu

de la vie, nous sommes déjà près de la mort. Quel protecteur chercher, sinon vous, Seigneur, qui êtes justement irrité par nos péchés? Dieu saint, saint et fort, saint et miséricordieux Sauveur, ne nous livrez pas à l'amertume de la mort. Ne nous abandonnez pas aux jours de notre vieillesse, ne nous abandonnez pas lorsque la force viendra à nous manquer, Dieu saint, saint et fort, saint et miséricordieux. » Voilà bien la prière à faire dans la nuit de l'esprit; elle nous fait entrevoir toute la grandeur mystique de la liturgie.

En priant ainsi, l'espérance se purifie et se fortifie en nous; loin de sacrifier le désir de notre salut, comme le conseillaient les quiétistes, nous devons désirer Dieu de plus en plus purement et fortement. Certes, ce désir ne doit pas subordonner Dieu à nous comme un fruit nécessaire à notre subsistance, mais nous devons désirer posséder Dieu, notre bien suprême, pour le glorifier éternellement (1).

L'amour de conformité et de soumission au bon plaisir de Dieu

Enfin, dans cet état d'épreuve, il faut, comme le montre bien saint François de Sales (2), se pénétrer de cette parole de Jésus : « *Ma nourriture est de faire la volonté de mon Père* » (Jean, IV, 34). Dans les tribulations et

(1) Comme le dit Cajétan, in IIª IIªᵉ, q. 17, a. 5 : « Per spem *desidero Deum*, non propter me, sed *mihi, propter ipsum Deum.* » — Dieu reste la fin ultime de l'acte d'espérance, et lorsque cet acte est celui de l'espérance vive, vivifiée par la charité, nous désirons Dieu, notre bien suprême, pour le glorifier éternellement. Le motif de la charité élève celui de l'espérance, mais il ne le supprime pas.

(2) *Amour de Dieu*, l. IX, ch. II, III, IV, V, VI, XV, XVI.

afflictions spirituelles, il faut se nourrir de cette divine volonté pour que l'amour-propre meure définitivement en nous, pour que nous en soyons vraiment dépouillés et pour que le règne de la volonté divine s'établisse dans le fond de la nôtre. Cela se fait si nous acceptons par amour de Dieu de faire et de souffrir tout ce qu'il veut, comme l'indiquent et l'obéissance, et les circonstances, et la lumière intérieure du Saint-Esprit.

Il convient donc ici de se pénétrer des béatitudes évangéliques : bienheureux les pauvres en esprit, les doux, ceux qui pleurent les larmes de la contrition; bienheureux ceux qui ont faim et soif de justice et qui conservent ce zèle malgré toutes les difficultés; bienheureux les miséricordieux, les cœurs purs, les pacifiques; bienheureux ceux qui souffrent persécution pour la justice, lorsqu'on les insulte et les persécute à cause du Sauveur; leur récompense est grande dans les cieux, et dès ici-bas ils recevront le centuple de tout ce qui leur est enlevé; ils le recevront surtout dans l'intime union avec Dieu, et en travaillant au salut du prochain.

Les âmes qui passent par ce dépouillement et qui sont calomniées doivent relire souvent ce que dit saint Paul aux Romains (VIII, 31) :

« Si Dieu est pour nous, qui sera contre nous?... Le Christ intercède en notre faveur! Qui nous séparera de l'amour du Christ pour nos âmes? Sera-ce la tribulation ou l'angoisse, la persécution ou la faim, la nudité, le péril ou l'épée?... Mais dans toutes ces épreuves nous sommes victorieux par celui qui nous a aimés. Car j'ai l'assurance que ni la mort, ni aucune puissance, quelle qu'elle soit, ne pourra nous séparer de l'amour de Dieu », ne pourra faire que Dieu abandonne les justes, si eux-mêmes ne l'abandonnent pas les premiers.

En cette période de purification dont nous parlons, il convient de demander à Notre-Seigneur l'amour de la

Croix, *le désir de participer*, dans la mesure voulue pour nous par la Providence, *à ses saints anéantissements*; il faut lui demander aussi de trouver dans ce désir la force de supporter ce qui peut venir, la paix et quelquefois la joie pour relever notre courage et celui des âmes qui viennent à nous (1).

Alors cette épreuve, si dure qu'elle soit à certaines heures, nous paraîtra bonne, du moins nous croirons qu'elle nous est salutaire et sanctificatrice.

On voit mieux alors le grand sens de ces paroles de l'*Imitation*, l. II, ch. XII, sur la voie royale de la croix : « Dans la croix est le salut, la vie, la protection contre les ennemis. C'est de la croix que découlent les suavités célestes. Dans la croix est la force de l'âme, la joie de l'esprit, la consommation de la vertu, la perfection de la sainteté... Nul ne sent profondément en son cœur la Passion de Jésus, que celui qui a souffert quelque chose de semblable.

(1) A ce sujet dans une *Retraite de dix jours* à l'usage des Carmélites, la R. M. Marie de la Conception, Carmélite d'Aix (1877), dit, p. 72 : « Pour comprendre et pratiquer l'anéantissement de soi-même et se livrer à la grâce de manière à accepter l'humiliation, il nous faut un modèle, dont nous devenions *la fidèle copie*; il nous faut, dans nos répugnances et nos faiblesses, *la force de Jésus-Christ lui-même*. Il faut que sa vie s'imprime tellement en nous que nous puissions, avec lui et comme lui, dire cette parole : « *Me voici* », et en même temps nous livrer entièrement à la grâce...

« Tant que ce ne sera pas notre volonté qui embrassera les humiliations et les sacrifices de tout genre, l'œuvre de Dieu ne se fera pas dans l'âme, ou ne se fera qu'imparfaitement. La patience dans les épreuves est bien quelque chose, mais ce n'est pas tout. On peut se sanctifier par la résignation, mais on ne s'élève au-dessus de soi-même que par *l'union et la participation au sacrifice de Jésus-Christ*. Là est *notre force* et le principe de cette vie divine qui s'établit sur les ruines de notre amour-propre... Affermir sa volonté contre toutes les répugnances de la nature, c'est ce qu'on n'obtient que par une prière constante et persévérante, par une grande défiance de soi-même et par une confiance en Dieu qui n'ait d'autre borne que sa toute-puissance. »

« Si vous portez la croix à regret, vous en augmenterez le poids. Si vous la portez de bon cœur, elle-même vous portera... Toutes les souffrances du temps n'ont aucune proportion avec l'éternelle béatitude. »

La purification douloureuse dont nous parlons fait un grand vide dans l'âme en chassant l'amour-propre et l'orgueil, et elle nous rend de plus en plus avides de Dieu. Comme le dit admirablement saint François de Sales (*Amour de Dieu*, l. I, ch. xv) : « Comme l'homme ne peut estre perfectionné que par la divine bonté, aussi la divine bonté ne peut bonnement si bien exercer sa perfection hors de soy qu'à l'endroit de nostre humanité. L'un a grand besoin et grande capacité de recevoir du bien, et l'autre grande abondance et grande inclination pour en donner. Rien n'est si à propos pour l'indigence qu'une libérale affluence ; rien si agréable à une libérale affluence qu'une nécessiteuse indigence... Plus l'indigent est nécessiteux, plus il est avide de recevoir, comme un vide de se remplir. C'est donc une douce et désirable rencontre que celle de l'affluence et de l'indigence ; et ne saurait-on presque dire qui a plus de contentement, ou le bien abondant à se répandre et communiquer ou le bien défaillant et indigent à recevoir, si Notre-Seigneur n'avait dit que c'est chose plus heureuse de donner que de recevoir... La divine bonté a donc plus de plaisir à donner ses grâces que nous à les recevoir. »

Le vide qui se fait dans l'âme dépouillée de son amour-propre et de son orgueil la rend donc de plus en plus capable de recevoir la grâce divine, l'abondance de la charité. En ce sens il est dit : « C'est aux humbles que Dieu donne sa grâce », et il les fait humbles pour les combler.

Tout ceci montre la profonde vérité de ces paroles de saint Thomas (Ia IIae, q. 73, a. 1, ad 3m) : « L'amour envers Dieu est unitif (*congregativus*), en tant qu'il élève

notre affection des biens multiples au souverain Bien, et c'est pourquoi les vertus qui procèdent de l'amour de Dieu sont connexes. Au contraire, l'amour désordonné de soi-même désagrège (*disgregat*), disperse et égare l'affection qui se porte sur les divers biens créés, sur les biens qui passent. » — L'amour de Dieu fait resplendir de plus en plus en nous la lumière de la raison et celle de la grâce, tandis que le péché souille l'âme (*maculat animam*) en lui enlevant cet éclat de la lumière divine (I[a] II[ae], q. 86, a. 1). La purification de l'esprit dont nous parlons enlève ces taches, qui sont dans le fond de nos facultés supérieures, pour que celles-ci resplendissent de la vraie lumière, qui est le prélude de celle de l'éternité.

CHAPITRE VI

Les effets de la purification passive de l'esprit par rapport surtout aux trois vertus théologales

Après avoir décrit et expliqué cette purification, indiqué les règles de direction qu'il faut suivre, nous devons dire quels sont ses effets, lorsqu'on la supporte généreusement.

Ces effets manifestent la fin pour laquelle Dieu purifie ainsi ses serviteurs; c'est pour que la partie supérieure de l'âme soit surnaturalisée et préparée à l'union divine, comme la partie sensible doit être spiritualisée ou pleinement soumise à l'esprit.

Parmi ces effets, les uns sont négatifs, ils consistent dans la suppression des défauts, les autres sont positifs et se trouvent surtout dans la perfection que reçoivent alors les vertus qui sont dans la partie élevée de l'âme, principalement l'humilité et les vertus théologales.

Les effets négatifs

Ces effets se remarquent à la disparition progressive des distractions, de l'hébétude de l'esprit, du besoin de se répandre au dehors ou de trouver des consolations. Peu à peu l'amour-propre ou l'égoïsme subtil disparaît.

Par là même l'âme est moins sujette aux illusions, car elle vit de plus en plus par sa partie supérieure, où l'ennemi ne peut pénétrer. Dieu seul pénètre dans l'intime du cœur et de l'esprit. Sans doute le démon multiplie encore ses tentations, mais si l'âme se réfugie en son centre, où Dieu habite, l'ennemi ne peut lui nuire, et même il ne peut savoir ce qui se passe en elle, il ne peut faire que des conjectures; les secrets intimes des cœurs lui échappent (1).

Bien d'autres défauts sont écartés par cette purification, ceux relatifs à nos rapports avec le prochain ou encore à nos devoirs d'état : une certaine rudesse naturelle, qui porte à l'impatience, une ambition secrète peu consciente, cause de bien des désordres et oppositions entre personnes; et aussi le manque d'intérêt pour les besoins parfois les plus grands du prochain affligé qui s'adresse à nous. C'est ici que ceux qui sont chargés de veiller sur les autres et qui doivent se dévouer comprennent plus profondément ces paroles de Jésus (Jean, x, 11) : « Le bon pasteur donne sa vie pour ses brebis; au contraire, le mercenaire, à qui les brebis n'appartiennent pas, voit venir le loup, laisse là les brebis et prend la fuite, et le loup les ravit et les disperse. » Il faut, pour profiter de ces paroles, demander au Seigneur de faire grandir en nous le véritable zèle, le zèle patient et doux, désintéressé, qui puise la vie en Dieu pour la donner au prochain de plus en plus.

Il faut noter à ce sujet qu'il y a aussi parfois des *purifications collectives*, comme *les persécutions*, dont il faut savoir profiter. Alors l'héroïcité des vertus devient nécessaire; on se trouve dans l'heureuse nécessité de devenir un saint pour ne pas se perdre. Ceux qui paraissaient assez bons dans la prospérité se montrent souvent faibles

(1) Cf. saint Thomas, Iª, q. 57, a. 4.

et lâches en ces grandes difficultés. D'autres, au contraire, se révèlent en ces occasions. Ces moments graves doivent nous porter à faire cette salutaire réflexion : *pour la vraie sainteté, il ne faut pas une moindre purification dans les époques extérieurement calmes que dans les époques troublées par la persécution.* Les saints qui ont vécu dans les périodes les plus calmes de la vie de l'Église ont eu leurs épreuves intérieures, sans lesquelles leur âme ne serait pas parvenue à la pureté parfaite que Dieu voulait voir en eux.

A aucune époque, si calme soit-elle, on ne peut devenir un saint sans porter sa croix, sans être configuré au Christ crucifié. Seulement, dans les périodes troublées, on se trouve dans la nécessité urgente de se sanctifier tout à fait pour ne pas perdre son âme; il faut alors être héroïquement fidèle pour ne pas reculer. Dans les autres périodes plus calmes, cette urgente nécessité ne se fait pas ainsi sentir, mais là encore il faut suivre Notre-Seigneur et porter sa croix. Rien de souillé n'entre au ciel, et il faut être purifié soit avant la mort, comme les martyrs, soit après elle, comme les âmes du purgatoire.

Enfin il y a d'autres épreuves collectives qui demandent une grande droiture de volonté, par exemple lorsqu'il se produit dans la société où nous vivons quelque événement exceptionnel qui nous oblige à nous prononcer pour le bon Dieu avec de grands sacrifices. Ces événements sont des visites du Seigneur à l'occasion desquelles se distinguent ses vrais serviteurs, qui, de bons qu'ils étaient, doivent devenir excellents. En ce sens le vieillard Siméon dit au sujet de la venue au monde de l'Enfant Jésus : « Cet enfant est au monde pour la chute et la résurrection d'un grand nombre en Israël et pour être un signe en butte à la contradiction...; ainsi seront révélées les pensées cachées dans le cœur d'un grand nombre » (Luc, II, 35). C'est-à-dire que Jésus, venu pour

le salut de tous, allait être une occasion de chute pour plusieurs qui, refusant de reconnaître en lui le Christ, sont tombés dans l'infidélité. Ainsi les pensées secrètes des pharisiens ont été révélées, tandis qu'elles seraient restées en partie cachées s'ils avaient vécu deux siècles plus tôt. Il y a quelque chose de semblable lorsque se produit un grand événement surnaturel, comme les apparitions de la Sainte Vierge à Lourdes, événement au sujet duquel les bons et les mauvais se divisent; il y a, comme l'a dit Pascal, assez de lumière pour ceux qui veulent voir et assez d'obscurité pour ceux qui ne veulent pas voir. Ces grands événements, persécutions ou visites exceptionnelles du Seigneur, à l'occasion desquelles se divisent profondément les bons et les tièdes, éclairent ce que nous disons ici de la purification passive de l'âme. Aux périodes où la vie sociale n'a rien d'exceptionnel en mal ou en bien, il ne faut pas une moindre purification pour arriver à la sainteté qu'en des périodes de bouleversement social.

Il faut aussi, au sujet des visites du Seigneur, rappeler qu'elles sont souvent bien différentes les unes des autres, il y a les visites de consolation, comme le furent les apparitions de Lourdes; mais si l'on n'en profite pas, le Seigneur vient pour châtier, et si l'on ne profitait pas de cette correction divine, il pourrait venir pour condamner (1).

Tout ceci nous montre quel profit nous devons retirer des épreuves que le Seigneur nous envoie, particulièrement en cette période prolongée d'aridité spirituelle dont nous parlons. Si nous la supportons généreusement, beaucoup de défauts qui arrêtent la vie divine en nous

(1) Cf. SAINT THOMAS, *in Isaiam*, ch. XXIV fin : « Visitatio Domini est multiplex : consolationis..., correptionis... et quandoque condemnationis. »

sont déracinés pour toujours. L'amour-propre vaincu fait place alors au véritable amour de Dieu, au zèle pour sa gloire et le salut des âmes.

Les effets positifs de cette purification

Ces effets consistent surtout dans un grand accroissement des vertus de la partie élevée de l'âme, principalement de l'humilité, de la piété et des vertus théologales. Ces vertus supérieures sont alors *très purifiées de tout alliage humain*, en ce sens que *leur motif formel surnaturel* est mis grandement en relief au-dessus de tout motif secondaire ou accessoire qui porte parfois à les pratiquer d'une façon trop humaine (1). On voit ici surtout se dégager de plus en plus le motif formel des trois vertus théologales : la vérité première révélatrice, motif de la foi, la toute-puissance auxiliatrice, motif de l'espérance, la bonté divine infiniment plus aimable en soi que tout don créé, motif de la charité.

Mais il y a d'abord une purification semblable de l'humilité. On dit communément qu'elle est la vertu fondamentale, qui écarte l'orgueil, principe de tout péché. Saint Augustin et saint Thomas la comparent pour cela à l'excavation qu'il faut creuser pour construire un édifice, excavation qui doit être d'autant plus profonde que

(1) Quelques personnes, par exemple, vont à la messe tous les jours et y communient parce que sans doute c'est mieux en soi et plus profitable pour l'âme, mais aussi parce que c'est l'habitude dans le milieu où elles se trouvent, et si cette habitude disparaissait, elles cesseraient peut-être elles aussi de venir entendre la messe et communier tous les jours. Il faut que les vertus soient de plus en plus pratiquées par amour de Dieu, indépendamment de ces motifs inférieurs, tout à fait accessoires.

l'édifice doit être plus élevé. C'est pourquoi il ne suffit pas de gratter un peu le sol, il ne suffit pas que nous creusions nous-mêmes, comme il arrive, par un examen de conscience bien fait. Il faut, pour chasser tout orgueil, que le Seigneur intervienne lui-même par l'inspiration spéciale des dons de science et d'intelligence; alors il manifeste profondément à l'âme son indigence et sa misère à un degré qu'elle ne soupçonne pas, et il éclaire les replis cachés de notre conscience où se trouvent des germes de mort. Ainsi un rayon de soleil pénétrant dans une chambre obscure montre toutes les poussières qui sont en suspension dans l'air, et qui étaient auparavant imperceptibles. Sous la lumière divine purificatrice, comme sous un puissant projecteur, l'âme voit en elle une foule de défauts auxquels elle n'avait pas pris garde, elle en est confondue et ne peut soutenir cette lumière. Elle voit parfois qu'elle s'est mise, par ses fautes réitérées, dans un état misérable, un état d'abjection. Saint Paul, fortement tenté, sent très vivement sa fragilité. La B[se] Agnès de Foligno s'apparaît à elle-même comme un abîme de péché et voudrait le dire à tout le monde. Saint Benoît-Joseph Labre commence un jour sa confession en disant : « Ayez pitié de moi, mon Père, je suis un grand pécheur »; le confesseur écoute et, ne trouvant rien de sérieusement répréhensible dans ses accusations, lui dit : « Je vois, mon ami, que vous ne savez pas vous confesser »; il l'interroge sur les fautes les plus grossières, mais il obtient des réponses si humbles et si pleines d'esprit de foi qu'il comprend que celui qui se confesse ainsi est un saint.

Voilà bien la purification de l'humilité, qui n'est plus seulement extérieure, qui n'est plus l'humilité boudeuse ou chagrine de celui qui se tient à l'écart parce qu'on ne l'approuve pas. Elle devient la vraie humilité du cœur, qui aime d'être rien pour que Dieu soit tout. Elle s'in-

cline profondément devant l'infinie grandeur du Très-Haut et devant ce qu'il y a de divin en toute créature.

Alors cette humilité vraie nous découvre le sens profond des paroles de Jésus : « *Sans moi vous ne pouvez rien faire.* » Elle nous fait entendre beaucoup mieux ces mots de saint Paul : « *Qu'as-tu que tu ne l'aies reçu? Et si tu l'as reçu, pourquoi t'en glorifier comme si tu ne l'avais pas reçu?* » L'âme reconnaît alors expérimentalement que par ses seules forces naturelles elle est absolument incapable du moindre acte surnaturel, salutaire et méritoire. Elle voit la grandeur de la doctrine de l'Église enseignant contre le semi-pélagianisme, que *l'initium salutis*, le commencement de bonne volonté salutaire, ne peut venir que de la grâce, et qu'il faut un don spécial pour *persévérer* jusqu'à la fin. L'âme ainsi purifiée s'explique pourquoi, selon saint Augustin, saint Thomas et leurs disciples, la grâce est efficace par elle-même; loin d'être rendue efficace par notre bon consentement, c'est elle-même qui le suscite, c'est vraiment « *Dieu qui opère en nous le vouloir et le faire* », comme le dit saint Paul (Phil., II, 13). En cette période de douloureuse purification, aux prises avec de fortes tentations de découragement, l'âme a bien besoin de croire en cette *efficacité divine* de la grâce, qui relève le faible, lui fait accomplir les préceptes et le transforme (1).

Ainsi grandit l'humilité, selon les sept degrés énumérés par saint Anselme (2) : « 1° reconnaître qu'on est méprisable; 2° en souffrir; 3° l'avouer; 4° vouloir que les autres le croient; 5° supporter patiemment qu'on le dise; 6° accepter d'être traité comme une personne méprisa-

(1) C'est ainsi qu'à la messe, avant la communion, nous disons : « Fac me tuis semper inhaerere mandatis et a te nunquam separari permittas. »

(2) *Lib. de similitudinibus*. Ch. c et sq.

ble; 7° aimer d'être traiter ainsi », et y trouver, comme François d'Assise, une sainte joie. Voilà bien l'humilité héroïque. Elle suppose une inspiration spéciale du Saint-Esprit et la purification passive dont nous parlons. Par ailleurs, elle est bien dans la voie normale de la sainteté; la pleine perfection chrétienne ne peut exister sans elle. On voit de fait cette grande humilité chez tous les saints; elle suppose la contemplation de ces deux grandes vérités : *Nous avons été créés de rien* par Dieu, qui nous conserve librement dans l'existence, et *sans le secours de sa grâce, nous ne ferions aucun acte salutaire et méritoire.*

L'âme arrive alors à une connaissance quasi expérimentale de la gratuité et de l'efficacité de la grâce, sans laquelle elle n'avancerait pas, mais reculerait certainement. Cette humilité ainsi purifiée chante la gloire de Dieu plus que les étoiles du ciel.

*
* *

Il y a ici une purification semblable de la vraie piété ou vertu de religion envers Dieu. La dévotion substantielle ou la promptitude de la volonté au service du Seigneur doit en effet subsister ici, malgré l'absence de dévotion sensible et de consolation spirituelle; cela pendant des mois et parfois des années. Les inspirations du don de piété viennent alors grandement aider en nous la vertu de religion; elles donnent à l'âme la persévérance dans l'oraison malgré la plus grande aridité spirituelle (1).

(1) Une âme de grande piété avait demandé au Seigneur de lui faire connaître son néant; quelque temps après, elle dut passer une nuit en adoration devant le Saint-Sacrement. Elle avait d'habitude une oraison facile, qui semblait être l'oraison de quiétude; mais, au début de cette nuit d'adoration, elle sentit en elle un vide complet, une froideur absolue, et elle entendit cette parole : « *Tu m'as demandé de te faire connaître ton néant : le voilà.* »

Cette piété profonde a pour fruit la mansuétude, elle correspond, dit saint Augustin, à la béatitude des doux.

Purification de la foi

Comme Notre-Seigneur apprend ainsi lui-même à ses amis à devenir doux et humbles de cœur, il purifie aussi leur foi de tout alliage (1).

La foi est cette vertu infuse qui nous porte à croire fermement tout ce que Dieu a révélé, parce qu'il l'a révélé et comme l'Église le propose.

Tous les fidèles croient sans doute à ce que Dieu a révélé, mais beaucoup vivent assez peu des mystères surnaturels qui sont l'objet principal de la foi; ils pensent plus souvent aux vérités de la religion que la raison peut atteindre, à l'existence de Dieu, de sa providence, à l'immortalité de l'âme, ou bien ils s'arrêtent au côté extérieur, sensible, du culte chrétien. Souvent notre foi est trop faible encore pour nous faire *vivre* vraiment des mystères de la Sainte Trinité, de l'Incarnation, de la Rédemption, de l'Eucharistie, de l'habitation du Saint-Esprit en nous. Ce sont là des formules saintes, souvent répétées avec vénération, mais pâles, sans vie et dont

(1) Nous avons plus longuement traité ailleurs de la purification passive de la foi, de l'espérance et de la charité, cf. *L'Amour de Dieu et la Croix de Jésus*, t. II, pp 575-632 : Nous avons particulièrement saisi le sens et la portée de la doctrine de saint Jean de la Croix sur ce point, en lisant, quand elle parut, *La petite vie de sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus*, surtout le chapitre IX, où il est parlé de la nuit obscure et du tunnel qu'elle dut traverser pour arriver à l'union transformante. L'idée nous vint alors de comparer l'enseignement de saint Jean de la Croix sur la purification passive de l'esprit avec ce que dit saint Thomas du motif formel des vertus théologales. Qui n'admirerait comment les doctrines de ces deux grands maîtres s'éclairent mutuellement?

l'objet est comme perdu au fond du ciel. Ces mystères surnaturels ne sont pas assez devenus pour nous *lumière de vie,* point de repère de nos jugements, norme habituelle de notre pensée.

De même le motif pour lequel nous croyons ces mystères, c'est sans doute parce que *Dieu les a révélés,* mais nous nous arrêtons trop à plusieurs motifs secondaires qui nous aident : d'abord c'est la croyance assez généralement reçue autour de nous dans notre famille et notre patrie; et puis nous voyons une certaine harmonie entre les dogmes surnaturels et les vérités naturelles accessibles à la raison; enfin nous expérimentons un peu en nous l'action de Dieu et cela nous aide à croire.

Mais supposons que Dieu nous enlève, comme subitement, tous ces motifs secondaires qui facilitent l'acte de foi et auxquels nous nous arrêtons peut-être trop. Supposons que, dans une aridité spirituelle prolongée pendant des mois et des années, nous n'expérimentions plus en nous l'action consolante de Dieu, et que nous ne voyions plus l'harmonie des mystères surnaturels avec les vérités naturelles, alors l'acte de foi nous deviendra difficile. Il en est ainsi surtout si *la lumière divine purificatrice éclaire en ces mystères ce qu'il y a de plus élevé* et de moins conforme en apparence à la raison, par exemple l'infinie justice d'une part et la gratuité de la prédestination de l'autre. — Par ailleurs, en cette épreuve, le démon cherche à faire *dévier notre jugement,* à nous montrer dans la justice divine inexorable de la dureté, comme si les damnés demandaient pardon sans pouvoir l'obtenir, alors qu'en réalité ils ne demandent jamais pardon. L'ennemi cherche à nous faire voir aussi, dans le bon plaisir divin de l'arbitraire, une manière despotique et capricieuse de se prononcer. Il ajoute qu'un Dieu infiniment bon et tout-puissant ne pourrait permettre tout le mal qui arrive dans le monde; l'esprit du mal augmente celui-ci pour en

tirer une objection nouvelle. Il fait entendre une fausse note pour troubler l'harmonie supérieure des mystères de la foi. Parfois il veut persuader à l'âme qu'après la mort c'est le néant, et il s'efforce de donner à cette négation l'apparence d'une évidence glaciale qui s'impose absolument (1).

La question peut se poser alors sous forme de tentation contre la foi : le monde surnaturel existe-t-il? L'âme se trouve entre *deux influences contraires* : celle de la lumière divine purificatrice qui jette l'intelligence dans les profondeurs insoupçonnées des mystères comme si l'on était jeté à la mer avant de savoir bien nager, et d'autre part il y a l'influence du démon qui cherche à faire dévier l'effet de la lumière divine.

Il ne reste, pour croire, que ce seul motif : *Dieu l'a révélé*, tout motif secondaire a momentanément disparu. Il faut alors demander *la grâce actuelle* qui fait faire

(1) Une personne très éprouvée nous écrivait à ce sujet : « Ces jours derniers, un voile épais et sombre couvrait ma pauvre âme... Je marchais comme à tâtons, m'efforçant de me rappeler, pour me conduire, les vérités de la foi, auxquelles j'aurais voulu m'accrocher; mais comme un naufragé, qui pour se sauver se porte éperdument vers un rocher et, quand il semble l'atteindre, se voit rejeté par les flots; ainsi mon âme ne pouvait saisir la certitude de ce que l'on doit croire... Une seule conviction semblait s'imposer à moi : le néant de tout surnaturel, et, avec une sorte de certitude, la négation de la vie éternelle. Tout cela s'imposait à mon esprit *malgré moi*, avec une sorte d'évidence indiscutable, à laquelle je devais fatalement me résigner... C'était comme l'écroulement de *ma foi très aimée*, qui avait depuis longtemps guidé ma vie... Cependant, par moment, une pensée me frappait : *si j'acquiescais à ces invitations, je mettrais en doute la parole de Notre-Seigneur, qui était trop saint pour avoir pu mentir*, et je sentais comme un *devoir impérieux* la nécessité de lui être fidèle pour l'honneur de notre amour réciproque, car lui et moi nous nous sommes tout donné. — Et alors, je pouvais dire : Seigneur, *je crois, je veux croire*, mais augmentez ma foi. » Nous avons plus longuement rapporté les luttes de cette âme vaillante dans sa vie : *Mère Françoise de Jésus*, fondatrice de la Compagnie de la Vierge, Desclée de Brouwer, 1937, pp. 43-55.

l'acte de foi, la grâce qui fait surmonter, comme survoler la tentation, au lieu de raisonner contre elle, la grâce qui fait adhérer à la *Vérité divine révélatrice*, à *l'autorité de Dieu révélateur*, au-dessus des conceptions trop superficielles, trop étroites, que nous nous faisions des perfections divines (1). Alors peu à peu l'âme « trouve asile dans l'immuable », dans la Vérité première, dans la parole incréée et révélatrice, qui nous fait bien entendre que la Justice infinie est sans aucune cruauté, qu'elle s'identifie en Dieu avec la miséricorde la plus tendre. Elle nous dit aussi avec pénétration que le bon plaisir divin, loin d'être un caprice, est infiniment sage, et que la permission divine des maux les plus grands est sainte, car elle a en vue un bien supérieur dont Dieu seul est juge et que nous contemplerons un jour. Ce bien supérieur est parfois entrevu ici-bas dans la nuit de l'esprit (2).

La foi est alors purifiée de tout alliage, elle ne s'arrête plus aux motifs secondaires, qui facilitaient son acte ; ils ont momentanément disparu ; elle ne s'arrête plus au côté sensible des mystères de l'Incarnation, de la Rédemp-

(1) L'âme contemplative reçoit alors, comme l'explique saint Jean de la Croix (*Nuit obscure*, l. II, ch. v, VIII, IX), une lumière surnaturelle, celle du don d'intelligence, qui, découvrant l'esprit de la parole de Dieu, oblige à dépasser la lettre et nos habitudes inférieures de concevoir les perfections divines. Cette lumière infuse éclaire les hauteurs toutes surnaturelles des mystères de l'infinie Justice, de l'infinie Miséricorde, de la Prédestination, de la Passion du Sauveur, du salut des âmes. Alors les petites conceptions auxquelles nous nous étions habitués éclatent en quelque sorte. L'âme est dans l'étonnement en cette nuit spirituelle. En réalité, il y a ici trop de lumière pour des yeux trop faibles encore. Mais l'âme sort du creuset avec une connaissance beaucoup plus haute et plus ferme des vérités de la foi ; elle dépasse les formules dogmatiques pour croire profondément aux mystères exprimés par ces formules, et pour vivre d'eux désormais continuellement.

(2) Nous avons expliqué ailleurs les fondements de cette doctrine, cf. *Perfection chrétienne et contemplation*, t. I, pp. 83 sq.

tion, de l'Eucharistie, elle entre dans les profondeurs de la révélation divine.

Ainsi la foi des apôtres fut purifiée pendant la douloureuse épreuve de la Passion, où Jésus, que trois d'entre eux avaient contemplé sur le Thabor, apparaissait humilié et anéanti ; il fallait croire qu'il était, malgré cet anéantissement, le fils de Dieu fait chair, qui allait ressusciter le troisième jour. La Très Sainte Vierge, saint Jean et Madeleine restèrent fermes dans la foi sur le Calvaire. De même après l'Ascension, privés désormais de la vue de Jésus ressuscité, les apôtres durent vivre dans l'obscurité de la foi, et à partir de la Pentecôte ils la prêchèrent avec la plus absolue certitude, jusqu'au martyre.

Les saints venus après eux ont connus des épreuves du même genre. Saint Vincent de Paul fut tourmenté pennant quatre ans par une tentation contre la foi. Le Bx Henri Suso eut pendant dix ans une tentation du même genre.

Au terme d'une pareille épreuve, la foi est considérablement augmentée, elle est décuplée et plus encore. La nuit de l'esprit devient alors une nuit étoilée où l'on entrevoit les profondeurs du firmament ; il fallait pour cela que le soleil se soit caché. Pour entrevoir la splendeur des mystères surnaturels, il faut que la raison ait fait son sacrifice, qu'elle ait renoncé à voir par sa lumière à elle, et qu'elle ait reçu humblement la lumière divine. De même, s'il est très chrétien, au moment de son épreuve, un roi découronné, comme Louis XVI, entrevoit la beauté du royaume de Dieu, infiniment supérieur à tout royaume terrestre.

A la fin de cette purification, l'âme est profondément convaincue que la seule réalité qui compte est la vie surnaturelle. Elle se demande alors : parviendrai-je à y persévérer ? Ici commencent à se faire sentir les effets de la purification de l'espérance.

C'est la troisième conversion, où se retrouvent, comme dans la première, les actes des trois vertus théologales, mais d'une façon bien supérieure (1). Le Seigneur creuse le même sillon plus profondément pour que le germe confié à la terre produise non pas seulement dix ou trente pour un, mais jusqu'à soixante et cent pour un, comme il est dit dans l'Évangile (2).

Alors commence dans l'âme une *contemplation* plus intime de Dieu, qui tend à devenir *continuelle* et comme *une conversation ininterrompue avec lui*. Alors on saisit de mieux en mieux ce qui est dit dans le livre de la Sagesse, VII, 9, sur *le prix de la sagesse* elle-même : « Je l'ai préférée aux sceptres et aux couronnes; j'ai estimé de nul prix les richesses auprès d'elle. Tout l'or du monde n'est en comparaison qu'un peu de sable, et l'argent, à côté d'elle, ne vaut pas plus que de la boue. » Cette sagesse est « la perle précieuse » dont parle l'Évangile; on vend tout ce qu'on a pour l'acheter (Matth., XIII, 46).

(1) Le Concile de Trente, sess. VI, cap. 6 (Denzinger 798) énumère parmi les actes qui disposent le pécheur à la conversion ou justification : l'acte de foi, uni à la crainte de Dieu, l'acte d'espérance, et l'amour initial de Dieu source de toute justice, qui incline à la détestation du péché.

Saint Thomas (Iª IIªº, q. 113, a. 3, 4, 5) explique plus longuement comment la foi, l'espérance et la charité concourent à la conversion de l'âme vers Dieu. Dans la deuxième conversion, qui est la purification passive des sens, et dans la troisième, qui est la nuit de l'esprit, il y a quelque chose de semblable, mais de plus élevé et de plus profond. Ici l'âme se tourne définitivement vers Dieu pour arriver à cette union transformante et cette confirmation en grâce qui fut accordée aux apôtres à la Pentecôte, alors qu'ils étaient privés depuis l'Ascension de la vue de l'humanité du Sauveur.

(2) Cf. Marc, IV, 8 : « D'autres grains de froment tombèrent dans la bonne terre, et rapportèrent l'un trente pour un, l'autre soixante et l'autre cent. »

Purification de l'espérance

Après les effets de la purification de la foi commence à se faire sentir la purification de l'espérance. L'âme convaincue de ceci, que l'unique nécessaire est la sanctification et le salut, se demande parfois si, au milieu des grandes difficultés où elle se trouve, elle persévérera jusqu'à la fin.

L'espérance est la vertu théologale par laquelle nous tendons vers Dieu, comme vers notre béatitude, en nous appuyant pour parvenir jusqu'à lui sur sa miséricorde et sa toute-puissance auxiliatrice. L'objet premier de l'espérance, c'est Dieu à posséder éternellement; le motif formel de cette vertu thélogale, c'est Dieu secourable, *Deus auxilians*, comme le motif formel de la foi est Dieu révélateur : *Veritas prima revelans*.

Tout bon chrétien a cette vertu infuse, unie à la charité; et c'est bien Dieu qu'il espère en demandant la grâce nécessaire au salut. Mais bien souvent notre espérance manque d'élévation, en ce sens que nous désirons trop certains biens temporels, qui peuvent nous paraître utiles à notre salut et qui ne le sont pas; et même il nous arrive de trop désirer certains biens humains qui nous seraient nuisibles et empêcheraient les biens supérieurs qui viennent du détachement et de l'humilité. De ce point de vue notre espérance manque d'élan, elle ne s'élève pas assez directement vers Dieu.

De plus, il y a souvent en elle de l'alliage du côté du motif qui l'inspire. Nous comptons sans doute sur le secours de Dieu, mais nous nous appuyons aussi, et parfois beaucoup trop, sur des motifs inférieurs bien peu sûrs; il nous arrive d'avoir trop de confiance en nous-mêmes, en notre savoir-faire, en notre énergie, en nos vertus, en divers secours humains qui sont à notre por-

tée, comme il nous arrive de passer par des moments de découragement, lorsque nous ne réussissons pas et que les secours humains nous manquent.

Si Dieu, voulant purifier notre espérance de tout alliage, nous enlevait subitement les biens temporels que nous espérons et aussi les motifs secondaires qui soutiennent la confiance : la sympathie et le secours de nos amis, l'encouragement et l'estime des supérieurs; si en même temps il nous manifestait notre fragilité à un degré que nous ne soupçonnions pas, s'il permettait des calomnies, des contradictions tenaces contre nous, et avec cela la maladie, espérerions-nous encore « contre toute espérance humaine » pour cet unique motif : Dieu, quoi qu'il arrive, reste infiniment secourable?

C'est le moment de se dire : *Les miséricordes divines ne sont pas épuisées* (1). *Dieu ne commande jamais l'impossible* (2), il ne permet pas que nous soyons tentés au-dessus de nos forces aidées de sa grâce (3); le secours divin nous est toujours offert pour le salut; ce n'est pas Dieu qui nous abandonne le premier; il veut toujours nous relever de nos fautes, lorsque notre âme crie vers lui.

Le Seigneur dit par Isaïe (LIV, 10) : « Quand les montagnes se retireraient et que les collines chancelleraient, mon amour ne se retirera pas de toi, et mon alliance de paix ne sera point ébranlée, dit celui qui a compassion de toi, Yaweh. »

(1) « Misericors Dominus, longanimis et multum misericors », Ps. CII, 8. — *Item*, Jérémie, *Lament.*, III, 22 : « Non defecerunt miserationes Domini. »

(2) « Deus impossibilia non jubet, sed jubendo monet facere quod possis et postulare quod non possis. » *Concile de Trente*, sess. VI, cap. 11 (Denzinger, 804) *ex S. Augustino*, « *De natura et gratia*, » ch XLIII, n° 50.

(3) I Cor., X, 13 : « Deus non patietur vos tentari supra id quod potestis, sed faciet etiam cum tentatione proventum, ut possitis sustinere. »

Le Psalmiste (Ps. xxvi, 5) écrit : « Le Seigneur m'abritera dans sa demeure au jour de l'adversité. Il me cachera dans le secret de sa tente, il m'établira sur un rocher... Je cherche ta face, Yaweh; ne repousse pas ton serviteur. Tu es mon secours, ne me délaisse pas et ne m'abandonne pas, Dieu de mon salut! Mon père et ma mère m'ont abandonné, mais Yaweh me recueillera. »

Les saints, aux heures de leurs grandes épreuves, ont ainsi espéré. Jérémie, dans ses *Lamentations*, iii, 18, laisse échapper ce cri d'angoisse : « Ma force est perdue, je n'ai plus d'espérance en Dieu », mais aussitôt après il s'écrie : « Souviens-toi, Seigneur, de mon affliction et de ma souffrance, de l'absinthe et du fiel... C'est une grâce du Très-Haut que nous ne soyons pas anéantis; car tes miséricordes ne sont pas épuisées... Le Seigneur ne rejette pas à toujours. Mais quand il afflige, il a compassion selon sa grande miséricorde; car ce n'est pas de bon cœur qu'il humilie et qu'il afflige les enfants des hommes (1). »

Ainsi espéra saint Jean-Baptiste dans sa prison, lorsqu'il vit tout ce qui s'opposait au règne de Dieu, dont il avait annoncé la venue. Ainsi les Apôtres restèrent fermes jusqu'au martyre. Ainsi encore espéra saint Jean de la Croix en son cachot lorsque tout semblait se liguer contre la réforme du Carmel; ainsi saint Alphonse de Liguori mit héroïquement sa confiance en Dieu lorsque la famille religieuse qu'il avait fondée semblait sur le point de périr. C'est le sacrifice d'Isaac qui est de nouveau demandé, à certains jours, aux vrais serviteurs de

(1) Nous avons constaté que cette page de Jérémie a rendu la confiance à des âmes très éprouvées, qui se croyaient sur le point de dire, comme le prophète : « Ma force est perdue, je n'ai plus d'espérance en Dieu ! » Il s'agit véritablement ici *d'espérer contre toute espérance*, selon l'expression de saint Paul, Rom., iv, 18.

Dieu pour qu'ils travaillent à l'œuvre qui leur a été confiée, non plus du tout comme à la leur, mais comme à celle du Très-Haut, qui peut vaincre tous les obstacles et qui les vaincra infailliblement s'il a décrété de toute éternité que cette œuvre s'établirait.

Alors, au-dessus de tout motif inférieur de confiance, de plus en plus apparaît le motif formel de l'espérance chrétienne : *Deus auxilians*, Dieu toujours secourable, sa toute-puissance auxiliatrice et les mérites infinis de Jésus. L'âme est alors portée à faire la prière d'Esther (XIV, 3-19) : « Mon Seigneur, qui êtes seul notre Roi, assistez-moi dans mon délaissement, moi qui n'ai d'autre secours que Vous ; car le danger qui me menace, je le touche déjà de mes mains... Ne livrez pas, Seigneur, votre sceptre à ceux qui ne sont rien... Souvenez-Vous de nous, Seigneur : faites-Vous connaître dans ce temps de notre affliction et donnez-moi du courage... O Dieu, qui l'emportez sur tous en puissance, exaucez la prière de ceux qui n'ont aucun autre espoir ; délivrez-nous des mains des méchants et tirez-moi de mon angoisse. » L'espérance ici se transforme en abandon parfait, qu'il s'agisse d'une œuvre divine à accomplir sur la terre ou de notre salut éternel. Cet abandon confiant se repose sur la volonté divine non encore manifestée ; mais pour s'y reposer ainsi, il suppose la fidélité constante à la volonté divine déjà signifiée par le devoir de la minute présente. Plus notre volonté se conforme par obéissance à cette *volonté divine signifiée*, plus elle peut s'abandonner avec confiance à la *volonté divine de bon plaisir non encore manifestée*, dont dépend notre avenir et notre éternité.

Il en est de même lorsque nous devons assister les mourants, pendant l'agonie ; il faut demander pour eux cette confiance, unie à l'abandon parfait, et plus la volonté se conforme à la volonté divine signifiée, plus elle peut faire ce saut dans l'inconnu, qui est l'abandon

au bon plaisir divin qui reste encore caché pour nous. Ainsi l'âme s'élève au-dessus de l'obscurité d'en bas, qui vient de la matière, de l'erreur et du péché, pour se perdre dans l'obscurité d'en haut, qui est celle de la vie intime de Dieu et de son amour pour nous, pour chacun de nous (1).

Au terme de cette purification de l'espérance, cette vertu est dégagée de l'amour-propre qui se mêlait à elle, du désir plus ou moins désordonné de consolation, et elle devient beaucoup plus forte en sa pureté. C'est *le désir ardent de Dieu*, de le posséder lui-même, *au-dessus de ses dons*, et pourtant Dieu ne se montre pas, ne fait pas sentir sa présence. Ici on commence à expérimenter l'effet de la purification passive de la charité.

(1) Cf. SAINTE THÉRÈSE, VIe Demeure, ch. I. Ici il n'est pas rare que l'âme soit tentée au sujet du mystère de la Prédestination, comme le fut sainte Catherine de Sienne par le démon, qui lui disait : « A quoi bon ces mortifications si tu n'es pas prédestinée? et, si tu l'es, tu seras sauvée sans elles. »

A quoi elle répondit : « Si je suis prédestinée à quoi bon tes efforts pour me perdre? et si je ne le suis pas, pourquoi te donner tant de peine? »

La prédestination comme la Providence porte non pas seulement sur le but, mais sur les moyens pour y parvenir. Et comme dans l'ordre naturel la moisson ne s'obtient que par la semence, dans l'ordre de la grâce, le salut ne s'obtient que par la prière et la pratique des vertus.

Il faut aussi se dire ici que la certitude de l'espérance n'est pas précisément celle d'*arriver au but*, il faudrait pour cela une révélation spéciale de notre prédestination, c'est une *certitude de tendance*, comme le dit bien saint Thomas, IIa IIae, q. 18, a. 4 : « *Spes certitudinaliter tendit in suum finem* quasi participans certitudinem a fide. » La certitude de l'espérance est celle d'une *tendance, qui est infailliblement*, sous la lumière de la foi, *dans la vraie direction* du but à atteindre. C'est la confiance en Dieu infiniment secourable et en ses promesses. Ainsi quand nous avons pris à Paris le train qui mène à Rome, nous espérons fermement arriver au but du voyage, nous tendons sûrement vers lui.

Purification de la charité

C'est particulièrement ici que les purifications passives de la vie présente ressemblent à celles du purgatoire, bien qu'elles en diffèrent grandement en ceci que, au purgatoire, il n'y a plus de mérite, ni d'augmentation de la charité.

Cette vertu théologale, la plus haute des vertus infuses, est celle qui nous fait aimer Dieu pour lui-même, parce qu'il est infiniment aimable en soi, infiniment meilleur que toute créature et que tous ses dons. Elle nous le fait aimer aussi parce qu'il nous a aimés le premier en nous communiquant une participation de sa vie intime; la charité est ainsi une sainte amitié par laquelle nous rendons à Dieu l'amour qu'il a pour nous, et par laquelle aussi nous aimons le prochain en tant qu'il est aimé par Dieu, en tant qu'il est enfant de Dieu ou appelé à le devenir.

Sans doute tout bon chrétien a cette vertu, et par elle c'est bien Dieu que nous aimons pour lui-même, mais nous l'aimons aussi pour les consolations qu'il nous donne, parce qu'il se fait sentir à nous, parce que ce que nous entreprenons pour lui réussit et nous donne du contentement. De même, nous aimons le prochain pour l'amour de Dieu, parce qu'il est aimé par notre Père commun, mais nous l'aimons aussi parce qu'il répond à notre charité, à nos prévenances, à notre dévouement, parce qu'il se montre reconnaissant, et parfois lorsque cette reconnaissance ne paraît pas, mais plutôt l'ingratitude, nous n'aimons pas assez l'âme du prochain qui nous paraît ingrat, alors que nous devons pourtant aimer même nos ennemis et que nous devons prier pour ceux qui nous persécutent, pour qu'ils retrouvent le chemin du salut. Il y a ainsi dans notre charité de l'alliage, et

parfois elle ne domine pas assez une certaine amertume ou aigreur, à la suite de manques d'égard.

Dès lors, lorsque le Seigneur veut conduire une âme, dans laquelle déjà il y a une grande espérance, à une charité plus pure, plus désintéressée, qui aime vraiment Dieu pour lui-même, au-dessus de tous ses dons, il la prive de toute consolation spirituelle, de sa présence sentie, pendant des mois et des années, bien qu'il devienne plus intimement présent en elle et y agisse plus profondément. Il semble se retirer d'elle, comme Dieu le Père sembla se retirer de l'âme de Jésus sur la Croix lorsqu'en son agonie il s'écria : « Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'avez-vous abandonné? » C'était une parole d'un psaume messianique (ps. xxi, 2) qui est immédiatement suivie, dans ce même psaume, comme elle le fut dans le cœur de Jésus, des sentiments de parfaite confiance, d'abandon et d'amour.

Dans cette nuit spirituelle, au moment où l'âme semble abandonnée de Dieu, elle fait un grand acte d'amour pour ce seul et unique motif, très pur : Dieu est infiniment bon en lui-même, infiniment meilleur que tout don créé, et c'est Lui qui nous a aimés le premier. A l'exemple de son Fils crucifié, je dois lui rendre amour pour amour.

Sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus a bien connu ces heures si douloureuses, et ce qui en est rapporté dans sa vie nous aide à mieux comprendre la doctrine de saint Jean de la Croix sur la purification de l'amour, et ce que dit saint Thomas sur le motif formel de la charité, motif qui apparaît ici dans toute son élévation, comme une étoile de première grandeur dans la nuit de l'esprit, avec le motif de la foi et celui de l'espérance.

On lit, en effet, à la fin de la vie de sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus (1) : « Mon âme a connu bien des genres

(1) Petite vie, une *Rose effeuillée*, ch. ix.

d'épreuves. J'ai beaucoup souffert ici-bas! Dans mon enfance, je souffrais avec tristesse; aujourd'hui, c'est dans la paix et la joie que je savoure tous les fruits amers... Aux jours si lumineux du temps pascal de l'année dernière, Jésus me fit comprendre qu'il y a réellement des âmes impies sans foi et sans espérance (ce que j'avais peine à croire). Il permit alors que mon âme fût envahie par les plus épaisses ténèbres et que la pensée du ciel, si douce pour moi depuis ma petite enfance, me devint un sujet de combat et de tourment. La durée de cette épreuve n'était pas limitée à quelques jours, à quelques semaines; voilà des mois que je la souffre et j'attends encore l'heure de ma délivrance. Je voudrais pouvoir exprimer ce que je sens; mais c'est possible! Il faut avoir voyagé sous ce sombre tunnel pour en comprendre l'obscurité...

« Seigneur, votre enfant a compris votre divine lumière qui luit dans les ténèbres! Elle vous demande pardon pour ses frères incrédules, elle accepte de manger aussi longtemps que vous le voudrez le pain de la douleur, elle s'assied pour votre amour à cette table remplie d'amertume, où les pauvres pécheurs prennent leur nourriture et dont elle ne veut point se lever avant le signe de votre main. Mais ne peut-elle pas dire en son nom, au nom de ses frères coupables : « Ayez pitié de nous, Sei-« gneur, car nous sommes de pauvres pécheurs! » (Luc, XVIII, 13). Renvoyez-nous justifiés! Que tous ceux qui ne sont point éclairés du flambeau de la foi le voient luire enfin...

« Lorsque je veux reposer mon cœur, fatigué des ténèbres qui l'entourent, par le souvenir fortifiant d'une vie future et éternelle, mon tourment redouble. Il me semble que les ténèbres, empruntant la voie des impies, me disent en se moquant de moi : « Tu rêves la lumière, une « patrie embaumée, tu rêves la possession éternelle du

« Créateur de ces merveilles, tu crois sortir un jour des « brouillards où tu languis; avance!... avance!... réjouis-« toi de la mort qui te donnera, non ce que tu espères, « mais une nuit plus profonde encore, la nuit du « néant!... »

« Sachant que c'est une lâcheté de se battre en duel, je tourne le dos à mon adversaire, sans jamais le regarder en face; puis je cours vers mon Jésus, je lui dis être prête à verser tout mon sang pour confesser qu'il y a un ciel, je lui dis être heureuse de ne pouvoir contempler sur la terre, avec les yeux de l'âme, ce beau ciel qui m'attend, afin qu'il daigne l'ouvrir pour l'éternité aux pauvres incrédules.

« Aussi, malgré cette épreuve, qui m'enlève tout sentiment de jouissance, je puis m'écrier encore : « Seigneur, « vous me comblez de joie par tout ce que vous faites » (Ps. xci, 4). Car est-il une joie plus grande que celle de souffrir pour votre amour? Plus la souffrance est intense moins elle paraît aux yeux des créatures, plus elle vous fait sourire, ô mon Dieu... Puis-je empêcher ou réparer une seule faute commise contre la foi...

« Lorsque je chante le bonheur du ciel, l'éternelle possession de Dieu, je n'en ressens aucune joie; car je chante simplement *ce que je veux croire.* Parfois, je l'avoue, un tout petit rayon de soleil éclaire ma sombre nuit, alors l'épreuve cesse un instant; mais ensuite, le souvenir de ce rayon, au lieu de me consoler, rend mes ténèbres plus épaisses encore.

« Ah! jamais je n'ai si bien senti que le Seigneur est doux et miséricordieux; il ne m'a envoyé cette lourde croix qu'au moment où je pouvais la porter; autrefois je crois qu'elle m'aurait jetée dans le découragement. Maintenant elle ne produit qu'une chose : enlever tout sentiment de satisfaction naturelle dans mon aspiration vers la patrie céleste. »

Voilà bien la purification passive simultanée de la foi, de l'espérance et de l'amour de Dieu et des âmes en Dieu, purification qui est ici unie à la souffrance réparatrice pour les pécheurs.

Alors apparaît dans toute son élévation le très pur motif de cet amour de charité : Dieu est souverainement aimable en lui-même, infiniment plus que tous les dons qu'il nous a accordés et que nous attendons de lui. Ici les actes de foi, d'espérance et de charité se fondent pour ainsi dire en un acte d'abandon parfait à la volonté divine, en répétant les paroles de Jésus sur la Croix : « Père, je remets mon âme entre vos mains. »

On comprend alors ce que dit saint Jean de la Croix (*Nuit obscure*, l. II, ch. XI) : « Il s'agit d'une ardeur qui s'allume dans l'esprit lorsque l'âme, accablée de peines, est très vivement blessée d'amour divin... C'est un amour infus, plus passif qu'actif, qui engendre ainsi dans l'âme cette forte passion d'amour... qui la blesse et la brûle, comme une flamme dévorante... Et, au milieu de ces peines obscures d'amour, l'âme sent une présence amie, une force intérieure qui l'accompagne et qui l'anime. »

Sainte Thérèse parle de même (VIe Demeure, ch. XI) de cette dernière purification qui précède l'union transformante : « Plus, dit-elle, l'âme connaît la grandeur de Dieu et voit combien il mérite d'être aimé, plus son amour pour lui s'enflamme et plus elle sent croître sa peine de se voir encore séparée de lui... Elle est comme une personne suspendue en l'air, qui ne peut poser le pied sur la terre, ni s'élever vers le ciel; elle brûle de soif, et cette soif est de telle nature qu'il n'y a point d'eau ici-bas qui soit capable de l'éteindre. »

Au terme de cette épreuve, la charité à l'égard de Dieu et du prochain est purifiée de tout alliage, comme l'or dans le creuset est débarrassé de sa gangue. Et non seulement l'amour de charité est ainsi purifié, mais il a con-

sidérablement grandi. Il y a là des actes intenses et héroïques de charité, qui obtiennent *aussitôt* l'augmentation de grâce qu'ils méritent, et avec la grâce sanctifiante augmentent en même temps et beaucoup toutes les vertus infuses et les sept dons du Saint-Esprit, qui sont connexes avec la charité.

L'amour de Dieu et des âmes devient alors de plus en plus désintéressé, toujours plus ardent et oublieux de soi. Nous admirons la pureté de l'amour conjugal chez la femme du marin, qui ne cesse de penser au mari absent, peut-être mort, qui depuis plusieurs mois n'a plus donné signe de vie; elle l'aime comme s'il était présent et elle élève ses enfants dans l'amour du père disparu. Comment ne pas admirer la pureté de l'amour en ces épouses de Jésus-Christ qui, comme sainte Thérèse de Lisieux, restent longtemps, des mois et des mois, privées de sa présence, dans la plus grande obscurité et sécheresse, et qui ne cessent pas de l'aimer d'un amour aussi fort qu'il est pur, pour l'unique motif qu'Il est infiniment bon en lui-même et incomparablement plus que tous ses dons. Ici la tendresse de l'amour se transforme en force d'union, selon l'expression du *Cantique des cantiques* : « L'amour est fort comme la mort », plus fort qu'elle, aucune épreuve ne saurait l'abattre. On se rappelle alors qu'en Notre-Seigneur, qui façonne les âmes à son image, l'amour sur la croix a été plus fort que la mort spirituelle, vainqueur du péché et du démon, et, par la résurrection, vainqueur de la mort suite du péché. La mystique chrétienne et catholique, dans les purifications passives décrites par saint Jean de la Croix, revit ces grandes vérités de la foi, et par là même l'âme est configurée au Christ en sa vie douloureuse, avant de lui être configurée dans sa vie glorieuse pour l'éternité.

Souffrances qui accompagnent parfois la purification passive de l'esprit

Sainte Thérèse (VI[e] Demeure, ch. I) parle de cette purification, mais elle distingue moins que saint Jean de la Croix ce qui la constitue essentiellement des peines qui assez souvent l'accompagnent et qu'elle connut personnellement, comme on le voit par sa *Vie* écrite par elle-même, ch. XXVIII à XXX.

Dans le *Château intérieur* (VI[e] Demeure, ch. I) elle écrit : « O Dieu ! quelles peines intérieures et extérieures l'âme n'endure-t-elle pas avant d'entrer dans la septième Demeure ? En vérité, quand j'y pense, il me semble que si elle les connaissait à l'avance, sa faiblesse naturelle aurait bien de la peine à s'y résoudre, quelque avantage qu'on lui promît d'ailleurs... Réellement, on s'imagine alors que tout est perdu.

« Ce sont les murmures des personnes avec lesquelles on a des rapports... Voilà, disent-elles, que celle-ci fait la sainte ; elle donne dans les extrêmes pour tromper le monde... Ceux qu'elle regardait comme ses amis la quittent. Ils sont mêmes les plus ardents à mettre la dent sur elle, et c'est chose sensible, je vous assure. A les entendre, cette âme s'égare et s'illusionne singulièrement ; ce qui lui arrive vient du démon ; il en sera d'elle comme de tel et tel qui se sont perdus... Ce sont des moqueries sans fin, des coups de langue de toutes sortes.

« Je connais une personne qui, au point où en étaient les choses, avait grand'peur de ne plus trouver personne pour la confesser (1)... Le pire est que ces propos, au lieu

(1) Voir *Livre de sa Vie*, ch. XXVIII.

de cesser promptement, durent parfois toute la vie... Et qu'il est petit le nombre de ceux qui jugent favorablement, auprès de ceux qui noircissent à plaisir... L'expérience montre ensuite que les hommes sont aussi prompts à distribuer les éloges que les blâmes, en sorte que l'âme ne tient plus compte ni des uns ni des autres... (Plus tard) elle est plutôt fortifiée qu'abattue de se voir critiquée, parce que l'expérience lui a montré tous les avantages qu'elle en retire. Il lui semble que ceux qui la persécutent n'offensent pas Dieu, mais que sa Majesté le permet ainsi pour son plus grand bien. C'est bien évident pour elle.

« Le Seigneur alors envoie d'ordinaire de très grandes maladies...

« Et maintenant que dirons-nous des peines intérieures? Si l'on pouvait en donner une idée, oh! que les premières paraîtraient légères ! Mais il est impossible de les décrire telles qu'elles sont. Commençons par le tourment qu'on endure quand on tombe sur un confesseur de tant de circonspection et de si peu d'expérience que tout lui paraît suspect. Voyant des choses qui ne sont pas ordinaires, il craint tout et doute de tout. Remarque-t-il quelque imperfection chez une âme qui est l'objet de ces faveurs, persuadé que celles qui les reçoivent doivent être des anges — et c'est chose impossible tant que nous vivons dans un corps mortel — sur le champ il condamne tout, il met tout sur le compte du démon ou de la mélancolie...

« Voici un autre supplice que ces âmes endurent, surtout lorsqu'elles ont été très imparfaites : elles se figurent que, à cause de leurs péchés, Dieu permet qu'elles soient trompées. Il est vrai qu'au moment où sa Majesté leur accorde ses grâces elles sont en assurance et ne peuvent douter que ce ne soit l'Esprit de Dieu qui agisse en elles. Mais comme ces faveurs passent vite et que le souvenir

de leurs péchés est permanent, que de plus elles remarquent en elles-mêmes plusieurs fautes — et qui en est exempt? — leur tourment recommence. Le confesseur les rassure-t-il, ce tourment s'apaise, mais c'est pour revenir. Est-ce lui, aucontraire, qui accroît leurs frayeurs, leur peine devient presque intolérable, surtout si elles se trouvent alors dans une de ces sécheresses où il semble qu'on n'ait jamais eu et qu'on n'aura jamais la moindre pensée de Dieu, et où, entendant parler de lui, c'est comme si l'on vous nommait une personne dont on a ouï parler il y a longtemps.

« Tout cela est peu encore, car voici maintenant que cette âme se persuadequ'elle ne sait pas se faire connaître des confesseurs et qu'elle les induit en erreur... Notre-Seigneur permet au démon de la tenter et de lui faire entendre qu'elle est réprouvée de Dieu...

« Durant cette tempête, on est incapable de recevoir aucune consolation..., il n'y a pas d'autre remède que d'espérer en la miséricorde de Dieu, et celui-ci, lorsqu'on s'y attend le moins, par une seule parole qu'il adresse à l'âme ou par un événement qui se présente, la délivre soudain de tous ses maux... Elle bénit Notre-Seigneur, car c'est lui qui a combattu pour elle et l'a rendue victorieuse. Elle voit jusqu'à l'évidence que ce n'est pas elle qui a livré le combat, car toutes les armes dont elle aurait pu se servir pour sa défense étaient, ce semble, aux mains de son adversaire. Alors, elle reconnaît clairement sa misère et le peu dont nous sommes capables par nous-mêmes quand Dieu nous retire son secours. »

Tauler parle de même, nous l'avons noté plus haut. Il convient de lire à ce sujet les pages où il parle de la purification passive de l'esprit, elles se trouvent surtout dans ses Sermons pour le lundi avant les Rameaux (n° 7, 8), pour le dimanche de Pâques, pour le lundi avant l'As-

cension, dans le troisième sermon pour l'Ascension (1).

Il serait facile de montrer, par des citations d'autres maîtres, que l'enseignement de saint Jean de la Croix est bien conforme à la tradition des grands spirituels, à ce qu'ils ont dit de la voie royale de la croix, *ad lucem per crucem*, et de la configuration progressive de l'âme à Jésus crucifié (Rom., VIII, 17) : « Heredes quidem Dei, coheredes autem Christi; si tamen compatimur, ut et conglorificemur (2). »

(1) Voir la traduction française des *Sermons de Tauler*, par les RR. PP. Hugueny et Théry, t. I, pp. 252, 263, 302, 321 sq, 345.

(2) La bienheureuse Angèle de Foligno a des pages magnifiques et d'un réalisme incomparable sur la nuit de l'esprit. Voir surtout *Le livre des visions et instructions*, trad. E. Hello, ch. VII : Vue de la croix; ch. IX : Voie de la croix; ch. XXVI : La grande ténèbre : « Un jour mon âme fut ravie et je vis Dieu dans une clarté supérieure à toute clarté connue... Je vis Dieu dans une ténèbre, et nécessairement dans une ténèbre, parce qu'il est situé trop haut au-dessus de l'esprit, et tout ce qui peut devenir l'objet d'une pensée est sans proportion avec lui... Je ne vois rien, je vois tout : la certitude est puisée dans la ténèbre. Plus la ténèbre est profonde, plus le bien excède tout. C'est le mystère réservé... La divine puissance, sagesse et volonté, que j'ai vue ailleurs merveilleusement, paraît moindre que ceci. Ceci c'est un tout; les autres, on dirait des parties. » La bienheureuse Angèle a eu alors, par une contemplation infuse éminente, la connaissance expérimentale de ce que la théologie spéculative exprime en disant : *La Déité* ou vie intime de Dieu contient dans son éminence (*formaliter eminenter*) les perfections absolues : être, intelligence, sagesse, amour, etc., qui sont naturellement participables et naturellement connaissables. La Déité en soi dépasse tout concept, elle ne peut être participée que par la grâce sanctifiante, laquelle n'est pas naturellement connaissable. Cf. Cajetan, in Iam, q. 39, a. 1, n° 7 : « *Res divina prior est ente et omnibus differentiis ejus : est enim super ens et super unum*, etc. »

Voir aussi, Bse Angèle de Foligno, *op. cit.*, ch. XXXIII : L'amour vrai et l'amour menteur; ch. XLVI : L'embrassement; ch. LV : La pauvreté d'esprit; ch. LVI : L'extase; ch. LXI : Troisième compagne de Jésus-Christ : la douleur; ch. LXV : Les voies de l'Amour.

Depuis une trentaine d'années, dans notre ministère, dans les milieux contemplatifs, nous avons trouvé au moins une vingtaine de fois la nuit de l'esprit assez nettement caractérisée, et, dans plusieurs cas, sans aucune maladie, en des sujets très raisonnables, qui avaient à diriger une communauté ou une congrégation et qui la dirigeaient fort bien.

CHAPITRE VII

L'âge spirituel des parfaits, leur union à Dieu

Après la douloureuse purification passive dont nous venons de parler, il y a comme une résurrection de l'âme et comme une vie nouvelle, c'est ce qu'éprouvèrent les Apôtres lorsque, après avoir été privés de la présence de l'humanité de Jésus le jour de l'Ascension, ils furent à la Pentecôte transformés, éclairés et fortifiés par le Saint-Esprit, confirmés en grâce, pour prêcher l'Évangile jusqu'aux extrémités du monde connu des anciens et sceller leur prédication de leur sang.

Nous voudrions ici noter les principaux caractères de l'âge des parfaits en tant qu'il se distingue de celui des commençants et de celui des progressants.

Il convient de noter surtout ce qui caractérise leur connaissance de Dieu et d'eux-mêmes et aussi leur amour de charité.

Connaissance quasi expérimentale et presque continuelle de Dieu

Après la purification passive de l'esprit, qui est comme une troisième conversion et transformation, les parfaits connaissent Dieu d'une façon quasi expérimentale, non pas transitoire, mais presque continuelle. Non seulement

pendant les heures de la messe, de l'office divin ou de l'oraison, mais, au milieu des occupations extérieures, leur âme reste tournée vers Dieu; ils ne perdent pour ainsi dire pas sa présence et gardent l'union actuelle avec lui.

La chose est assez facile à comprendre par opposition à l'état d'âme de l'égoïste. Celui-ci pense constamment à lui-même, et, sans y prendre garde, ramène tout à soi; il s'entretient continuellement avec lui-même de ses convoitises, de ses tristesses, ou de ses joies superficielles; sa conversation intime avec lui-même ne cesse pour ainsi dire pas, mais elle est vaine, stérile et stérilisante pour tous. Au contraire, le parfait, au lieu de penser continuellement à soi, *pense constamment à Dieu*, *à sa gloire*, *au salut des âmes* et y fait comme d'instinct tout converger. Sa conversation intime n'est plus avec lui-même, mais avec Dieu, et les paroles de l'Évangile lui reviennent très souvent à l'esprit pour éclairer d'en haut les moindres faits agréables ou pénibles de la vie quotidienne. Son âme chante la gloire de Dieu, et d'elle rayonnent la lumière et la chaleur spirituelles, qui constamment viennent d'en haut.

La raison en est que le parfait ne contemple plus seulement Dieu, comme le commençant, dans le miroir des choses sensibles ou des paraboles évangéliques, auxquelles on ne saurait penser constamment. Il ne le contemple plus seulement, comme le progressant, dans le miroir des mystères de la vie du Christ, ce qui ne peut durer tout le long du jour; mais dans la pénombre de la foi, *il contemple la bonté divine elle-même*, un peu comme nous voyons constamment la lumière diffuse qui nous entoure et qui éclaire d'en haut toutes choses.

C'est, selon les expressions de Denys le Mystique, conservées par saint Thomas (1), le mouvement de la *con-*

(1) IIª IIᵃᵉ, q. 180, a. 6.

templation circulaire, au-dessus du mouvement droit et de celui en spirale. Le mouvement *droit*, comme le vol de l'alouette, s'élève d'un fait sensible rappelé dans une parabole à une perfection divine, de la vue de l'enfant prodigue à l'infinie miséricorde. Le mouvement *en spirale* s'élève, par exemple, des mystères de l'enfance de Jésus à ceux de sa Passion, à ceux de sa gloire, et finalement à l'Amour infini de Dieu pour nous. Le mouvement dit *circulaire* est semblable au vol de l'aigle, qui, après s'être élevé très haut, aime à décrire plusieurs fois le même cercle, puis à planer comme immobile dans la lumière du soleil en scrutant les profondeurs de l'horizon.

Il s'agit ici d'une connaissance de la bonté rayonnante de Dieu ; on voit maintenant d'une façon quasi expérimentale que Dieu a tout fait, dans l'ordre de la nature et dans celui de la grâce, pour manifester sa bonté, et que s'il permet le mal, comme une dissonance, c'est pour un bien supérieur, parfois entrévu et qui apparaîtra au dernier jour.

Cette contemplation, à raison même de sa simplicité supérieure, peut être pour ainsi dire continuelle, et, loin d'empêcher de voir la suite des événements, elle les voit d'en haut, un peu à la manière même de Dieu, comme l'homme placé sur une montagne voit ce qui se passe dans la plaine. C'est comme le prélude ou l'aurore de la vision de la patrie, bien que l'âme soit encore dans l'obscurité de la foi.

Cette vue surnaturelle très simple, dès ici-bas, était constante en Marie, à un degré moindre en saint Joseph ; elle permettait aussi aux Apôtres, après la Pentecôte, de voir dans la lumière divine ce qu'ils avaient à faire pour la prédication de l'Évangile et la constitution des premières Églises.

Ce regard spirituel d'ensemble se remarque chez tous

les saints; loin d'exclure les détails significatifs, il en perçoit admirablement le sens profond; avec cela il écarte les imperfections qui proviennent de l'empressement naturel, de la recherche inconsciente de soi, du manque de recueillement habituel.

*
* *

Il suit de là que *les parfaits se connaissent eux-mêmes,* non plus seulement en eux-mêmes, mais *en Dieu,* leur principe et leur fin. En lui ils voient leur indigence, l'infinie distance qui les sépare du Créateur, ils se sentent pour ainsi dire conservés dans l'être par son Amour souverainement libre; ils expérimentent constamment quel besoin ils ont de sa grâce pour le moindre acte salutaire; ils ne se découragent pas de leurs fautes, mais en tirent une humilité plus vraie; lorsqu'ils s'examinent, c'est en pensant à ce qui est inscrit de leur existence au livre de vie. Ils se considèrent sincèrement comme des serviteurs inutiles, qui par eux-mêmes ne peuvent rien, mais dont le Seigneur daigne se servir pour faire de grandes choses, celles qui préparent la vie de l'éternité.

S'ils voient les fautes du prochain, ils pensent qu'il n'est pas de péché commis par un autre homme qu'ils ne soient capables de commettre eux-mêmes s'ils avaient la même hérédité et s'ils étaient placés dans les mêmes circonstances, devant les mêmes tentations.

S'ils voient les grandes vertus d'autres âmes, ils s'en réjouissent pour le Seigneur et pour ces âmes, en se rappelant que, dans le Corps mystique du Christ, nul ne grandit sans que tous les autres membres en profitent.

Cette contemplation infuse procède d'une foi vive, éclairée par le don de sagesse, qui, sous l'inspiration spéciale du Saint-Esprit, montre que *rien n'arrive sans que Dieu le veuille,* si c'est un bien, *ou sans que Dieu le*

permette, si c'est un mal, condition d'un bien supérieur. Cette vue éminente, à raison de sa simplicité et de son universalité, peut être presque continuelle, parce que les faits quotidiens viennent s'y ranger, comme les leçons de choses du bon Dieu, et comme l'application de l'Évangile à la vie de chacun. C'est l'Évangile continué qui s'écrit dans les âmes jusqu'à la fin des temps.

Alors le chrétien, dans sa connaissance des perfections divines et des vertus à pratiquer, est passé du concept *confus*, non seulement au concept *distinct* des théologiens, mais au *concept vécu*, riche de toute l'expérience de la vie, et qui revient au concret en l'éclairant d'en haut pour le bien des âmes. On parvient alors au concept vécu de l'infinie bonté, à celui de la simplicité parfaite, comme à celui de l'humilité vraie, qui porte à aimer d'être rien pour que Dieu soit tout.

Aimer Dieu de tout son esprit

Le parfait arrive par suite à l'intimité profonde avec le Seigneur, vers laquelle tend la charité ou amitié divine. C'est vraiment la bienveillance réciproque avec ce *convivere*, cette vie à deux, qui est une communion spirituelle prolongée.

Comme l'égoïste, pensant toujours à soi, s'aime mal lui-même à propos de tout, le parfait, pensant presque toujours à Dieu, *l'aime constamment*, non plus seulement en fuyant le péché, ou en imitant les vertus de Notre-Seigneur, mais « en adhérant à Lui, en jouissant de Lui; et, comme le dit saint Paul, il désire mourir pour être avec le Christ (1) ».

(1) Cf. SAINT THOMAS, IIª IIªᵉ, q. 24, a. 9.

Cette adhésion à Dieu est un *acte direct*, simple, qui transforme notre vouloir foncier, et qui est au principe des actes discursifs et réfléchis. Cette adhésion à Dieu aimé par-dessus tout, non seulement comme un autre nous-même, mais plus que nous, contient la solution du problème de *l'amour pur* de Dieu concilié avec un légitime amour de soi, car vraiment le parfait s'aime en Dieu en l'aimant plus que soi, et il désire le ciel moins pour son bonheur personnel que pour glorifier éternellement la bonté divine, source de tout bien créé. Il tend plus vers Dieu même que vers la joie qui lui viendra de Dieu (1).

C'est le pur amour de Dieu et des âmes en Dieu, c'est le zèle apostolique, plus ardent que jamais, mais humble, patient et doux.

On saisit ici le sens profond de la gradation contenue dans l'énoncé du précepte de l'amour selon le Deutéronome (VI, 5) et selon saint Luc (X, 27) : « Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout cœur, de toute ton âme, de toutes tes forces et de tout ton esprit. » Déjà le commençant aime Dieu *de tout son cœur* en recevant parfois des consolations sensibles dans la prière ; il l'aime ensuite sans consolation *de toute son âme*, en mettant toutes ses activités à son service ; plus tard le chrétien avancé aime Dieu *de toutes ses forces*, en particulier dans les épreuves de la nuit de l'esprit ; enfin, au sortir de ces épreuves, il l'aime *de tout son esprit*. Le parfait ne s'élève plus seulement de loin en loin à cette région supérieure de l'âme, il y est établi ; il est spiritualisé et surnaturalisé ; il est devenu vraiment « un adorateur en esprit et en vérité ».

Par suite, ces âmes gardent presque toujours *la paix*

(1) Dieu, béatitude objective, doit être évidemment aimé pour lui-même, plus que la béatitude subjective, qui est créée et finie.

au milieu même des circonstances les plus pénibles et les plus imprévues et la communiquent assez souvent aux plus troublés. C'est ce qui fait dire à saint Augustin que la béatitude des pacifiques correspond au don de sagesse, qui, avec la charité, domine définitivement chez les parfaits. Leur exemplaire éminent, après la sainte âme du Christ, est la bienheureuse Vierge Marie.

On voit ainsi ce qui caractérise l'âge spirituel des parfaits : une conversation intime presque continuelle avec Dieu, aimé purement par-dessus tout, avec le vif désir de le faire connaître et de le faire aimer.

L'habitation de la Sainte Trinité dans l'âme purifiée

On voit dès lors ce qu'est l'habitation de la Sainte Trinité dans l'âme parfaite. Au ciel, les trois Personnes divines habitent en l'âme béatifiée comme en un temple, où elles sont clairement connues et aimées ; la Sainte Trinité est vue à découvert au plus intime de l'âme béatifiée qu'elle conserve dans l'existence et dans la grâce consommée et inamissible. Chaque bienheureux est ainsi comme un tabernacle vivant, comme une hostie consacrée, douée de connaissance surnaturelle et d'amour.

Le prélude normal de cette vie du ciel est réalisé ici-bas dans l'âme parfaite arrivée à l'union transformante, que nous décrirons plus loin avec saint Jean de la Croix. Nous voulons seulement noter ici que *cette union très intime* n'est pas de soi extraordinaire, bien qu'elle soit rare ; mais qu'elle est *la suite du mystère de l'habitation de la Sainte Trinité en toute âme juste* (1).

(1) Cf. saint Thomas, Iª, q. 43, a. 3. Nous avons exposé cette doctrine dans la Iʳᵉ partie de cet ouvrage, ch. IV.

La vie de la grâce, qui est le germe de la gloire, est la même en son fond que la vie du ciel. Et si, au ciel, la Sainte Trinité est présente en l'âme du bienheureux, où elle est vue sans aucun voile, elle doit déjà habiter dans le juste ici-bas en l'obscurité de la foi, et cette divine présence est d'autant mieux connue expérimentalement que l'âme est plus purifiée.

Comme l'âme est présente à elle-même et se connaît expérimentalement en tant que principe de ses actes, ainsi il lui est donné de *connaître Dieu comme le principe d'actes surnaturels* qu'elle ne saurait produire sans son inspiration spéciale.

Et plus l'âme est pure, plus elle distingue en soi ce qui vient d'elle avec le concours général de Dieu et ce qui ne peut venir que de l'inspiration du Saint-Esprit. Jésus a dit : « Si quelqu'un m'aime, il gardera ma parole, et mon Père l'aimera, et nous viendrons en lui, et nous ferons en lui notre demeure » (Jean, xiv, 23). « Le consolateur, que mon Père vous enverra en mon nom, vous enseignera toutes choses, et vous rappellera ce que je vous ai dit (Ibid., 26). Saint Jean dit aussi à ses disciples : « L'onction du Saint-Esprit vous enseigne sur toutes choses » (I Jean, ii, 27). Et saint Paul écrit aux Romains (viii, 14) : « Tous ceux qui sont conduits par l'Esprit de Dieu sont fils de Dieu. En effet, vous n'avez point reçu un Esprit de servitude pour être encore dans la crainte, mais vous avez reçu un Esprit d'adoption, en qui nous crions : *Abba* ! Père ! Cet esprit lui-même rend témoignage à notre esprit que nous sommes enfants de Dieu. » Saint Thomas, en commentant ces paroles, dit que le Saint-Esprit nous rend ce témoignage par l'affection toute filiale qu'il nous inspire pour lui. Il se fait ainsi parfois sentir comme l'âme de notre âme et la vie de notre vie.

C'est surtout par le don de sagesse que nous avons la connaissance quasi expérimentale de cette divine pré-

sence. Ce don, comme l'explique saint Thomas (1), nous fait en effet juger des choses divines par une certaine *connaturalité* avec ces choses, par une sorte de *sympathie surnaturelle*, fondée sur la charité, et *par l'inspiration du Saint-Esprit*, qui se sert de cette sympathie suscitée par lui pour se faire sentir à nous. Nous goûtons ainsi les mystères du salut et la présence de Dieu en nous un peu comme lorsque les disciples d'Emmaüs se dirent : « Est-ce que notre cœur ne brûlait pas en nous, lorsque le Maître nous parlait sur le chemin ? » (Luc, XXIV, 32). C'est là une connaissance *quasi expérimentale*, supérieure au raisonnement, analogue à celle que l'âme a d'elle-même comme principe de ses actes. Dieu, auteur de la grâce et du salut, est plus intime à nous que nous-mêmes, et il nous *inspire* les actes les plus profonds auxquels de nous-mêmes nous ne saurions nous porter ; c'est ainsi qu'il se fait en quelque sorte sentir à nous comme le principe de notre vie intérieure (2).

Cette connaissance est dite *quasi* expérimentale pour deux raisons : 1° parce qu'elle n'atteint pas Dieu de façon absolument immédiate, comme il arrive dans la vision béatifique, mais dans l'acte d'amour filial qu'il produit en nous, et 2° parce que nous ne pouvons discerner avec une absolue certitude ces actes surnaturels d'amour des élans naturels du cœur qui leur ressemblent. Aussi ne pouvons-nous avoir sans révélation spéciale ou une faveur équivalente la certitude absolue d'être en état de grâce.

L'habitation de la Sainte Trinité est permanente tant

(1) IIª IIªᵉ, q. 45, a. 1 et 2.

(2) Nous dirions en termes d'école : « Actus amoris filialis, procedens ab inspiratione speciali Spiritus Sancti, est simul *id quod* cognoscitur, et *id quo* cognoscitur absque discursu Deus habitans et vivificans. » Ainsi nous « goûtons » le mystère révélé de l'habitation de la Sainte Trinité dans les justes.

que dure *l'union habituelle* avec Dieu, du fait de l'état de grâce; c'est ainsi qu'elle dure pendant notre sommeil. Mais cette union habituelle est manifestement ordonnée à *l'union actuelle* dont nous venons de parler, et même à la plus intime, à l'union transformante, prélude de celle du ciel.

*
* *

On voit dès lors que dans l'âme purifiée apparaît de plus en plus *l'image surnaturelle de Dieu* (1). Déjà, par sa nature, l'âme est à l'image de Dieu, en tant que substance spirituelle, capable de connaissance intellectuelle et d'amour. Par la grâce habituelle, principe des vertus théologales, l'âme est capable de connaissance et d'amour surnaturels de Dieu. Plus la grâce habituelle et la charité grandissent, plus elles nous séparent de ce qui est inférieur et nous unissent à Dieu. Finalement, au ciel, la grâce consommée nous permettra de voir immédiatement Dieu comme il se voit et de l'aimer comme il s'aime. Alors l'image surnaturelle de Dieu en nous sera achevée; la charité inamissible nous assimilera au Saint-Esprit, amour personnel, la vision béatifique nous assimilera au Verbe, qui, étant la splendeur du Père, nous rendra semblable à Lui. On peut juger ainsi de ce que doit être dès ici-bas l'union parfaite, qui est la *disposition immédiate à recevoir la vision béatifique, sitôt après la mort*, sans avoir à passer par le purgatoire. C'est le secret de la vie des saints (2).

(1) Cf. S. Thomas, Iª, q. 93, a. 3-8.

(2) Quelquefois cette image surnaturelle de Dieu et aussi de Notre-Seigneur dans l'âme des saints se manifeste sensiblement. C'est ainsi qu'un jour que le Bx Raymond de Capoue, directeur de sainte Catherine de Sienne, se demandant si elle était vraiment conduite par l'Esprit de Dieu, vit les traits de sa fille spirituelle se changer en ceux de

Les signes de l'habitation de la Sainte Trinité dans l'âme purifiée

Ces signes sont longuement exposés par saint Thomas dans le *Contra Gentes*, l. IV, ch. XXI et XXII, et plus brièvement dans sa *Somme Théologique*, Iª IIª, q. 112, a. 5, là où il se demande si l'homme peut savoir s'il est en état de grâce. Sans en avoir une certitude absolue, il en a des indices qui lui permettent, par exemple, de s'approcher de la sainte Table sans crainte de faire une communion sacrilège.

Ces signes peuvent être exposés selon cette gradation ascendante, où se trouvent notés les principaux.

Le premier signe est *le témoignage d'une bonne conscience*, en ce sens que nous n'avons conscience d'aucun péché mortel. C'est le signe fondamental, supposé par les suivants qui le confirment.

Un second est *la joie d'entendre prêcher la parole de Dieu*, non seulement pour l'écouter, mais pour la mettre en pratique. Cela se remarque en plusieurs pays où se conserve, avec une vie simple, une grande foi chrétienne qui porte les fidèles à écouter volontiers leur pasteur lorsqu'il explique les grandes vérités de l'Évangile.

Un troisième signe, qui confirme les précédents, est *le goût de la divine sagesse*, qui porte à lire soi-même l'Évangile, à y chercher l'esprit sous la lettre, à s'en nourrir, même lorsqu'il s'agit du mystère de la croix et de la croix que nous devons porter tous les jours.

Notre-Seigneur ; c'était un signe sensible de l'union transformante dont parle les grands mystiques. De même saint Benoît-Joseph Labre en adoration devant le Saint-Sacrement avait quelquefois les traits de Notre-Seigneur; un peintre, qui cherchait depuis longtemps comment représenter la figure du Christ, en fut très frappé, et prit l'esquisse de ses traits.

Un quatrième signe est l'inclination qui nous porte *à la conversation intime avec Dieu*, et à la reprendre constamment dès qu'elle a été interrompue. Tout homme, on ne saurait trop le redire, a une conversation intime avec lui-même, et parfois dans un sens qui n'est point bon; la vraie vie intérieure commence, avons-nous souvent remarqué, lorsque cette conversation intime n'est plus seulement avec nous-mêmes, mais avec Dieu. Saint Thomas dit (1) : « L'amitié porte l'homme à vouloir converser avec son ami. La conversation de l'homme avec Dieu se fait par la contemplation de Dieu, selon ces paroles de saint Paul (Phil., IV, 20) : *Pour nous, notre cité est dans les cieux*. Et comme le Saint-Esprit nous donne l'amour de Dieu, il nous porte aussi à le contempler. C'est pourquoi l'Apôtre dit aussi (II Cor., III, 18) : *Pour nous tous, le visage découvert, réfléchissant comme dans un miroir la gloire du Seigneur, nous sommes transformés en la même image, de plus en plus resplendissante, comme par l'Esprit du Seigneur*. »

C'est un des textes de saint Thomas qui montre le mieux que pour lui la contemplation infuse des mystères de la foi n'est pas quelque chose d'extraordinaire, mais quelque chose d'éminent dans la voie normale de la sainteté.

Le saint Docteur dit, au chapitre précédent (2), que cette conversation intime avec Dieu est comme la révélation des pensées les plus secrètes, en ce sens que nous n'avons rien de caché pour le Seigneur et que lui-même nous rappelle ce qui dans l'Évangile doit éclairer tout ce que nous avons à faire à chaque minute. C'est là, dit saint Thomas (*ibid.*), un effet de l'amitié, « car elle réunit en quelque sorte deux cœurs en un seul, et ce que

(1) *Contra Gentes*, l. IV, ch. XXII. — (2) *Ibid.*, ch. XXI.

nous révélons à un véritable ami ne paraît pas être dit au dehors de nous-même. »

Un cinquième signe est de *se réjouir en Dieu* en consentant pleinement à sa volonté, même dans l'adversité. Quelquefois au milieu de l'abattement nous est donnée une joie très pure et très haute, qui fait sombrer toute tristesse. C'est un grand signe de la visite du Seigneur. Aussi Jésus, en promettant le Saint-Esprit, l'a appelé le Paraclet ou le Consolateur. Et normalement nous nous réjouissons d'autant plus dans le Seigneur que nous accomplissons davantage ses préceptes, car ainsi nous faisons de plus en plus comme un seul cœur avec lui.

Un sixième signe se trouve dans *la liberté des enfants de Dieu*. Saint Thomas dit à ce sujet (1) : « Les enfants de Dieu sont conduits par le Saint-Esprit, non comme des esclaves, mais comme des créatures libres... Le Saint-Esprit, en effet, nous fait agir en portant notre volonté libre à vouloir, car il nous donne d'aimer Dieu et nous incline à agir par amour pour lui, et non pas par crainte, de façon servile. C'est pourquoi saint Paul nous dit (Rom., VIII, 15) : « Vous n'avez point reçu un Esprit de servitude pour être encore dans la crainte; mais vous avez reçu un Esprit d'adoption, en qui nous crions : *Abba!* Père! Cet Esprit lui-même rend témoignage à notre esprit que nous sommes enfants de Dieu (2). » L'Apôtre dit aussi (II Cor., III, 17) : « Là où est l'Esprit du Seigneur, là aussi est la liberté », la délivrance de l'esclavage du péché, et (Rom., VIII, 13) : « Si par l'Esprit vous faites mourir les œuvres (et affections) de la chair,

(1) IV *C. Gentes*, ch. XXII, nos 4 et 5.

(2) L'Esprit-Saint, qui opère en nous, excite ce mouvement d'amour filial et nous rend ainsi témoignage immédiat de notre amitié avec Dieu et de notre filiation divine. Cf. saint Thomas *in Ep. ad Rom.*, VIII, 16.

vous vivrez. » — C'est là vraiment la délivrance ou la sainte liberté des enfants de Dieu qui règnent avec lui sur les convoitises déréglées, sur l'esprit du monde et l'esprit du mal.

Enfin un septième signe de l'habitation en nous de la Sainte Trinité, selon saint Thomas (1), est dans le fait de *parler de Dieu ex abundantia cordis*, de l'abondance du cœur. En ce sens se réalise ce que dit ailleurs le saint Docteur, que « la prédication doit dériver de la plénitude de la contemplation des mystères de la foi » (2). Ainsi, à partir de la Pentecôte, saint Pierre et les apôtres prêchèrent le mystère de la Rédemption. Ainsi prêcha saint Étienne, premier martyr, avant d'être lapidé. Ainsi prêchait saint Dominique, qui ne savait parler qu'avec Dieu ou de Dieu.

Ainsi le Saint-Esprit apparaît de plus en plus comme une source de grâces toujours nouvelles, source inépuisée et inépuisable, « source d'eau vive jaillissant en vie éternelle », source de lumière et d'amour, *fons lucis et amoris*.

C'est notre consolation au milieu des tristesses de l'exil, comme disent les saints. Dans la crise mondiale actuelle, il reste une grande espérance, car la main du Seigneur n'est pas raccourcie, on voit que le Très-Haut est toujours riche en miséricorde par les nombreux saints qu'il envoie toujours au monde, comme le montrent les dernières canonisations. Ce sont de grands serviteurs de Dieu qui nous donnent les plus grands exemples, et souvent des exemples très imitables, de foi, de confiance et d'amour. Il suffit de lire les vies de sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus, de la Bse Gemma Galgani, de saint Jean Bosco, de saint Joseph Cottolengo, du Bx Antoine-Marie

(1) IV *C. Gentes*, ch. XXI, § 6. — (2) IIa IIae, q. 188, a. 6.

Claret, de la Bse Catherine Labouré, de Louise de Marillac, de saint Conrad de Parzham, l'humble frère convers capucin en qui se réalise si admirablement la parole du Sauveur : « Je te rends grâces, ô Père, de ce que tu as caché ces choses aux prudents et aux sages et les a révélées aux petits. »

En cet esprit, il convient aux âmes intérieures de *se consacrer au Saint-Esprit* pour se mettre plus profondément sous sa direction, sous son emprise, et ne pas laisser passer inaperçues tant d'inspirations qui nous viennent de lui.

Les bons chrétiens se consacrent à la Sainte Vierge pour qu'elle les conduise à Notre-Seigneur. Ils se consacrent au Sacré-Cœur pour que Jésus les conduise à son Père. Il convient aussi, en particulier au temps de la Pentecôte, de se consacrer au Saint-Esprit pour mieux discerner et mieux suivre ses inspirations.

Dans cet esprit redisons la belle prière :

O Lux beatissima, *Reple cordis intima* *Tuorum fidelium.*	O Lumière bienheureuse, Remplissez jusqu'au plus intime Le cœur de vos fidèles.
Sine tuo numine, *Nihil est in homine,* *Nihil est innoxium.*	Sans votre secours, Il n'est rien en l'homme, Rien qui soit innocent.
Da virtutis meritum, *Da salutis exitum,* *Da perenne gaudium.* *Amen.*	Donnez-nous le mérite de la vertu, Donnez-nous une fin heureuse, Donnez-nous l'éternelle joie. Ainsi soit-il.

CHAPITRE VIII

Une forme de vie parfaite : la voie d'enfance spirituelle

La voie d'enfance spirituelle enseignée par sainte Thérèse de Lisieux a été hautement louée à plusieurs reprises par S. S. Benoît XV et par notre Saint-Père Pie XI, qui a exprimé si souvent sa confiance en la mission providentielle de la sainte pour la formation spirituelle des âmes à notre époque. La voie d'enfance qu'elle nous recommande s'explique par les qualités natives de l'enfant qui doivent se retrouver éminemment dans l'enfant de Dieu. Il y a là une intuition profonde en parfaite harmonie avec ce que la théologie nous enseigne sur la grâce sanctifiante, les vertus infuses et les dons du Saint-Esprit. Nous voudrions rappeler quelles sont les qualités natives de l'enfant, quelles sont les principales vertus de l'enfant de Dieu et ce qui distingue l'enfance spirituelle de l'autre. Il y a là une grande lumière sur la doctrine de la grâce.

Qualités natives de l'enfant

Quelles sont d'ordinaire les qualités natives de l'enfant? Malgré les petits défauts qu'on peut noter en lui, on trouve généralement dans l'enfant, mais surtout lors-

qu'il a été baptisé et s'il est élevé chrétiennement, la simplicité et la conscience de sa faiblesse.

La simplicité ou l'absence de duplicité est chez lui toute spontanée; il n'y a pas en lui de recherche, d'affectation; il dit généralement ce qu'il pense et exprime sans détour ce qu'il désire, sans crainte du qu'en dira-t-on. Généralement il ne pose pas, il se montre tel qu'il est. Il a aussi conscience de sa faiblesse, car il ne peut rien de lui-même, il dépend en tout de son père et de sa mère, et c'est d'eux qu'il doit tout recevoir. Cette conscience de sa faiblesse est le germe de l'humilité.

Elle le conduit à pratiquer les trois vertus théologales, d'une façon souvent profonde en sa simplicité. D'abord l'enfant croit spontanément à ce que lui disent son père et sa mère, et assez souvent ils lui parlent de Dieu, ils lui enseignent à prier. L'enfant a naturellement confiance en son père et sa mère, qui lui apprennent à espérer en Dieu avant même qu'il ne sache la formule de l'acte d'espérance, qu'il lira bientôt dans son cathéchisme et qu'il récitera matin et soir. Enfin l'enfant aime de tout son cœur son père et sa mère, à qui il doit tout, et si le père et la mère sont vraiment chrétiens, ils élèvent la vive affection de ce jeune cœur vers le bon Dieu, vers Notre-Seigneur et sa sainte Mère. Dans cette simplicité, cette conscience de sa faiblesse, et cette pratique simple des trois vertus théologales, il y a en germe la vie spirituelle la plus haute. Et c'est pourquoi Jésus, voulant enseigner à ses apôtres l'importance de l'humilité, leur dit en faisant venir un petit enfant au milieu d'eux : « Je vous le dis en vérité, si vous ne vous convertissez pas et ne devenez pas comme les petits enfants, vous n'entrerez point dans le royaume des cieux » (Math., XVIII). Ces derniers temps, nous avons vu se réaliser la prédiction de Pie X, « il y aura des saints parmi les enfants » appelés de bonne heure à la communion fréquente.

Plus tard, lorsqu'il arrive à l'âge ingrat, l'enfant perd souvent sa simplicité, la conscience de sa faiblesse, il veut faire l'homme avant l'heure; on remarque en lui de la duplicité, de l'orgueil. Et s'il aime à parler de certaines vertus, c'est moins des vertus théologales que de vertus humaines, comme la force, le courage, qui font valoir sa personnalité naissante et une certaine prudence qu'il distingne mal de la fausse et qui peut devenir de la fourberie, pour cacher certains désordres.

La dure expérience de la vie vient ensuite lui rappeler sa faiblesse, il se heurte parfois à l'injustice, ce qui lui montre le prix d'une justice supérieure; il souffre de certains mensonges accrédités; il découvre ainsi le prix de la droiture; finalement, s'il réfléchit, s'il n'a pas cessé de prier un peu chaque jour, il comprend cette parole du Seigneur : « Sans moi vous ne pouvez rien faire », et le sens profond du *Pater noster* lui apparaît de nouveau. Il redit cette prière de son enfance; parfois il reste dix minutes à dire une seule fois du fond du cœur le Notre Père. Il a retrouvé son chemin.

Les principales vertus de l'enfant de Dieu

Or, sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus vient nous rappeler que les principales vertus de l'enfant de Dieu sont celles où se retrouvent éminement les qualités natives de l'enfant, moins ses défauts. Cette voie nous apprendra ainsi à être surnaturellement nous-mêmes moins nos défauts.

L'enfant de Dieu doit d'abord être simple et droit, sans aucune duplicité; il doit exclure de sa vie l'hypocrisie, le mensonge, et ne pas chercher à passer pour ce qu'il n'est pas. C'est-Notre Seigneur qui le dit dans le sermon sur la Montagne : « Si ton œil est simple, tout ton corps sera dans la lumière » (Matth., VI, 22). C'est-à-dire si le regard

de ton esprit est droit, si ton intention est droite, toute ta vie sera éclairée.

L'enfant de Dieu doit garder la conscience de sa faiblesse, de son indigence; il doit constamment se rappeler que Dieu notre Père nous a librement créés de rien, et que sans sa grâce nous ne pouvons absolument rien dans l'ordre de la sanctification et du salut. S'il grandit dans cette humilité, l'enfant de Dieu aura une foi toujours plus profonde en la parole divine, plus encore que les petits en la parole de leur père ou de leur mère; il aura une foi sans respect humain, il sera fier de sa foi; et de temps en temps elle deviendra en lui pénétrante et savoureuse, au-dessus de tout raisonnement; il vivra vraiment des mystères du salut et les goûtera; il les contemplera avec admiration, comme un petit enfant regarde dans les yeux son père bien-aimé.

L'enfant de Dieu, s'il suit son chemin, voit son espérance s'affermir de jour en jour et se transformer en un abandon confiant en la Providence. Plus il est fidèle au devoir de la minute présente, à la volonté divine signifiée, plus il peut s'abandonner au bon plaisir divin encore inconnu. Les bras du Seigneur sont, dit la sainte, comme l'ascenseur divin qui nous élève vers lui.

Enfin l'enfant de Dieu aime de plus en plus son Père. Il l'aime pour lui-même et non seulement pour ses bienfaits, comme un bon petit aime sa mère plus que les caresses qu'il reçoit d'elle. L'enfant de Dieu aime son Père dans l'épreuve comme dans la joie; il se rappelle, aux heures difficiles, qu'il doit aimer le Seigneur de toutes ses forces et arriver à l'aimer de tout son esprit, lui être pour ainsi dire constamment uni en la partie supérieure de l'âme, comme « *un adorateur en esprit et en vérité* ».

Ce dernier trait montre que la voie d'enfance demande souvent de la vaillance dans l'épreuve, la vertu de force

chrétienne, unie au don de force. On le voit surtout à la fin de la vie de sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus (ch. IX), lorsqu'elle dut traverser ce tunnel appelé par saint Jean de la Croix *la nuit de l'esprit*. Elle traversa ces épaisses ténèbres avec une foi admirable, priant pour les incrédules, avec un abandon parfait et une charité très pure et très forte, qui la conduisit à l'union transformante, prélude immédiat de la vie de l'éternité.

La voie d'enfance ainsi entendue concilie admirablement plusieurs vertus en apparence opposées : la douceur et la force et aussi la simplicité et la prudence, selon la parole de Jésus à ses apôtres. « Je vous envoie comme des brebis au milieu des loups. Soyez donc prudents comme des serpents et simples comme des colombes. »

Il faut être *prudent* avec le monde, qui est souvent pervers; il faut aussi être *fort* et parfois jusqu'au martyre, comme en Espagne et au Mexique ces derniers temps. Mais pour avoir cette prudence supérieure et cette force, il faut le don de conseil et celui de force, et pour cela il faut être de plus en plus simple et enfant vis-à-vis de Dieu, de Notre-Seigneur et de la Sainte Vierge. *Moins nous devons être enfants avec les hommes, plus nous devons devenir enfants de Dieu*. C'est de lui seul que peut venir la force et la prudence dont nous avons besoin dans les luttes d'aujourd'hui : il faut espérer en Dieu et en la grâce divine plus que dans la force des mouvements populaires; et si cette force s'égarait de plus en plus dans la voie du communisme athée, il faudrait continuer à résister jusqu'au martyre, en mettant en Dieu sa confiance comme un petit enfant en la bonté de son père. Le P. Petitot, dans son livre, *Une renaissance spirituelle*, a beaucoup insisté sur cette intime union des vertus, en apparences contraires, en sainte Thérèse de Lisieux.

Un autre point sur lequel il convient d'insister est celui-

ci. Bien comprise, la voie d'enfance concilie admirablement aussi *l'humilité vraie* avec *le désir de la contemplation aimante des mystères du salut*. On voit par là que cette contemplation, qui procède de la foi vive éclairée par les dons d'intelligence et de sagesse, est dans la voie normale de la sainteté. Elle n'est pas quelque chose d'extraordinaire comme les visions, les révélations, les stigmates, faveurs en quelque sorte extérieures que nous ne constatons pas dans la vie de sainte Thérèse de Lisieux; mais cette contemplation pénétrante et parfois savoureuse des mystères de la foi est le fruit normal de la grâce sanctifiante appelée « grâce des vertus et des dons » et germe de la gloire. C'est le prélude normal de la vie éternelle. Ce point de doctrine apparaît nettement dans les écrits de Sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus. Elle nous fait désirer et demander au Seigneur cette contemplation aimante des mystères de l'Incarnation, de la Rédemption, de l'Eucharistie, de la Messe, de l'habitation de la Sainte Trinité en nous.

Ce qui distingue l'enfance spirituelle de l'autre

Enfin la sainte nous rappelle, au sujet de cette voie d'enfance, un grand enseignement relatif à ce qui distingue l'enfance spirituelle de l'autre. En ce sens saint Paul nous dit : « Ne soyez pas des enfants sous le rapport du jugement, mais faites-vous enfants sous le rapport de la malice, et pour le jugement soyez des hommes faits (1). » Donc ce qui distingue d'abord l'enfance spirituelle de l'autre, c'est la maturité du jugement. Mais il y aussi un autre caractère bien noté par saint François de Sales (2). Dans l'ordre naturel, plus l'enfant gran-

(1) I *Cor.*, XIV, 20.
(2) *Traité de l'Amour de Dieu*, l. IX, ch. XIII, XIV.

dit, plus il doit se suffire à lui-même, car un jour son père et sa mère lui manqueront. Au contraire, dans l'ordre de la grâce, plus l'enfant de Dieu grandit, plus il comprend qu'il ne pourra jamais se suffire et qu'il dépend intimement de Dieu; plus il grandit plus il doit vivre de l'inspiration spéciale du Saint-Esprit, qui vient suppléer, par les sept dons, aux imperfections de ses vertus, si bien qu'à la fin il est plus passif sous l'action divine que livré à son activité personnelle, et au terme il entrera dans le sein du Père, où il trouvera sa béatitude.

Le jeune homme ou la jeune fille en grandissant quittent leurs parents pour se faire une vie; le monsieur de quarante ans vient quelquefois faire une visite à sa mère, mais il ne dépend plus d'elle comme jadis; c'est lui maintenant qui la soutient. Au contraire, l'enfant de Dieu, en grandissant, devient de plus en plus dépendant de son Père, jusqu'à ne vouloir plus rien faire sans Lui, sans ses inspirations ou ses conseils. Alors toute sa vie est baignée dans la prière, c'est la meilleure part qui ne lui sera pas enlevée. Il comprend qu'il faut toujours prier.

Cette doctrine à la fois si simple et si haute se trouve particulièrement exprimée en cette page de sainte Thérèse de Lisieux, contenue dans l'*Histoire d'une âme*, 1923 : « Souvenirs et Conseils », p. 263.

« Rester petit, c'est reconnaître son néant, attendre tout du bon Dieu, comme un petit enfant attend tout de son père, c'est ne s'inquiéter de rien, ne point gagner de fortune.

« Même chez les pauvres, tant que l'enfant est tout petit, on lui donne ce qui lui est nécessaire; mais aussitôt qu'il a grandi son père ne veut plus le nourrir et lui dit : « Travaille maintenant, tu *peux te suffire à toi-même.* » Eh bien! c'est pour ne jamais entendre cela que je n'ai pas voulu grandir, me sentant incapable de gagner ma vie, la vie éternelle du ciel. Je suis donc toujours restée

petite, n'ayant d'autre occupation que cueillir les fleurs de l'amour et du sacrifice et de les offrir au bon Dieu pour son plaisir.

« Être petit, c'est encore ne point s'attribuer à soi-même les vertus que l'on pratique, se croyant capable de quelque chose, mais reconnaître que le bon Dieu pose ce trésor de vertu dans la main de son petit enfant pour qu'il s'en serve quand il en aura besoin, et c'est toujours le trésor du bon Dieu. »

C'est ce que disait saint Augustin en affirmant que lorsque Dieu couronne nos mérites, ce sont ses propres dons qu'il couronne. C'est ce que dit aussi le Concile de Trente, sess. VI, cap. XVI : « Si grande est la bonté de Dieu pour nous qu'il veut que ses dons deviennent en nous des mérites. » Nous ne pouvons lui offrir que ce que nous recevons de Lui ; mais ce que nous recevons sous forme de grâce, nous le lui offrons sous forme de mérite, d'adoration, de prière, de réparation et d'action de grâces.

« Enfin, ajoute la sainte, être petit, c'est ne point se décourager de ses fautes, car les enfants tombent souvent, mais ils sont trop petits pour se faire beaucoup de mal. »

En toute cette spiritualité apparaît la grande doctrine de la grâce : « *Sans moi vous ne pouvez rien faire* » — « *Qu'as-tu, que tu ne l'aies reçu?* » ; et cette haute doctrine, sur laquelle les Pères et les théologiens ont tant écrit, est ici vécue d'une façon à la fois très simple et très profonde par une âme qui se laisse conduire par l'Esprit-Saint, au-dessus des raisonnements humains, vers le port du salut et qui y conduit beaucoup de pécheurs. Bien heureux le théologien qui aurait converti autant d'âmes que notre sainte. Le prédicateur anglican Vernon Johnson n'a pas été converti par les théologiens, ni par les exégètes, mais par sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus.

Saint Grégoire le Grand a admiré cette voie d'enfance en écrivant dans une homélie que le bréviaire rapporte

dans le commun des vierges : « *Quid inter hæc nos barbati et debiles dicimus, qui ire ad regna cœlestia puellas per ferrum videmus, quos ira superat, superbia inflat, ambitio perturbat.* » Devant cette sainteté d'une jeune vierge, que dirons-nous, nous qui sommes âgés et débiles, nous qui nous laissons dominer par la colère, enfler par l'orgueil, troubler par l'ambition? Vraiment sainte Thérèse de Lisieux nous a *tracé la voie très simple qui conduit très haut*, et dans son enseignement, comme se plaît à le dire S.S. Pie XI, apparaît à un très haut degré le don de sagesse, pour la direction des âmes qui ont soif de vérité et qui, au-dessus de toutes les conceptions humaines, veulent vivre de la parole de Dieu (1).

(1) Cette voie d'enfance ainsi comprise, surtout à la fin de la vie de sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus, est très haute en sa simplicité. On s'en rend compte parce que la sainte a certainement traversé la nuit de l'esprit (qui correspond à la VI[e] Demeure de sainte Thérèse d'Avila), comme on le voit par le ch. IX de l'*Histoire d'une âme*. C'est la lecture de ce chapitre qui nous donna l'idée, il y a trente ans, d'expliquer la nuit de l'esprit par une influence profonde et intense du don d'intelligence, qui met en un très puissant relief *le motif formel de l'humilité et de chacune des trois vertus théologales*; par là même, ces vertus infuses sont purifiées de tout alliage ou attache à des motifs secondaires et accessoires auxquels jusque-là on s'arrêtait trop. Voir plus haut ch. VI de cette partie, sur les effets de la purification passive de l'esprit.

DEUXIÈME SECTION

L'héroïcité des vertus

Pour se rendre compte de ce que doit être la voie unitive au sens plein et fort de ces termes, il faut traiter de l'héroïcité des vertus en général, et plus particulièrement de l'héroïcité de chacune des vertus théologales qui constituent surtout notre vie d'union à Dieu. Il conviendra à ce sujet de parler aussi de la dévotion à Jésus crucifié et à Marie dans la voie unitive.

CHAPITRE IX

L'héroïcité des vertus en général

Pour mieux caractériser l'âge spirituel des parfaits, nous devons parler ici de l'héroïcité des vertus, qui est requise par l'Église pour la béatification des serviteurs de Dieu (1). Cette héroïcité commence déjà dans la voie illuminative, qui débute par la purification passive des sens, où il y a des actes héroïques de chasteté et de patience; à plus forte raison existe-t-elle dans la purification passive de l'esprit, qui introduit dans la voie unitive; il y a en cette épreuve, nous l'avons vu, pour résister aux tentations contre la foi et l'espérance, des actes héroïques des vertus théologales. Mais cette héroïcité se manifeste plus encore au sortir de cette épreuve dans la vie unitive des parfaits. Nous avons même noté plus haut que si ces deux nuits des sens et de l'esprit sont comme deux tunnels dont l'obscurité est assez déconcertante, lorsqu'on voit une âme sortir du premier tunnel et plus encore du second avec l'héroïcité des vertus assez manifeste, c'est un signe qu'elle a bien traversé ces passages obscurs,

(1) Voir à ce sujet, dans Benoit XIV : *De Servorum, Dei beatificatione*, l. III, ch. xxi et suivant, comment doit se faire, en vue d'une béatification, l'examen de l'héroïcité des vertus des serviteurs de Dieu.

qu'elle n'a pas déraillé, ou que, si elle y a commis des fautes, comme l'apôtre Pierre pendant la Passion du Sauveur, elle a été relevée par la grâce divine et conduite à une plus grande humilité, à une plus grande défiance d'elle-même et à une plus ferme confiance en Dieu.

Nous parlerons d'abord des caractères de la vertu héroïque, puis de la connexion des vertus par rapport à leur héroïcité. Dans les chapitres suivants, nous traiterons de l'héroïcité des vertus théologales et des vertus morales chez les parfaits.

Les caractères de la vertu héroïque

Saint Thomas dit à ce sujet dans son Commentaire sur saint Matthieu, v, lect. 1, à propos des béatitudes évangéliques qui sont les actes les plus parfaits des vertus infuses et des dons : « La vertu commune perfectionne l'homme d'une façon humaine, la vertu héroïque lui donne une perfection surhumaine. Lorsque celui qui est courageux craint là où il faut craindre, c'est vertu; s'il ne craignait pas en de telles circonstances, ce serait de la témérité. Mais s'il ne craint plus rien, parce qu'il s'appuie sur le secours de Dieu, alors c'est une vertu surhumaine ou divine. » C'est bien de ces vertus héroïques qu'il est parlé dans les béatitudes évangéliques : « Heureux les pauvres en esprit, les doux, ceux qui pleurent leurs péchés, ceux qui ont faim et soif de justice, les miséricordieux, ceux qui ont le cœur pur, les pacifiques, ceux qui souffrent persécution pour la justice, car le royaume des cieux est à eux. Heureux serez-vous lorsqu'on vous insultera, qu'on vous persécutera, et qu'on dira faussement toute sorte de mal contre vous, à cause de moi. »

La vraie notion chrétienne de la vertu héroïque se

trouve en ces paroles du Sauveur et dans le commentaire que nous en ont donné les Pères de l'Église, en particulier saint Augustin : *De sermone Domini in monte*, l. I, ch. IV. Saint Thomas nous explique cette notion traditionnelle dans la Iª IIªᵉ, q. 61, a. 5, là où il distingue les vertus politiques, les vertus purificatrices (*purgatoriae*) et celles de l'âme purifiée; puis, q. 69, là où il traite des béatitudes.

Dans le premier de ces deux endroits, au-dessus des vertus acquises du bon citoyen (*virtutes politicae*), il décrit ainsi les vertus infuses purificatrices (*virtutes purgatoriae*). « Ce sont celles de ceux qui tendent à ressembler à Dieu; la prudence alors méprise les choses du monde pour leur préférer la contemplation des choses divines, et elle dirige toutes les pensées de l'âme vers Dieu; la tempérance abandonne autant que la nature le supporte, ce qu'exige le corps; la force empêche l'âme de s'effrayer devant la mort et devant l'inconnu des choses supérieures. La justice enfin porte à entrer pleinement dans cette voie toute divine. »

A un degré supérieur, ces mêmes vertus infuses sont appelées vertus de l'âme pleinement purifiée, *virtutes jam purgati animi*, ce sont celles des grands saints ici-bas et des bienheureux au ciel. « Alors la prudence a comme l'intuition des choses divines (règles de notre conduite); la tempérance ignore les cupidités terrestres (après les avoir souvent vaincues); la force fait oublier toute crainte (comme chez les martyrs); la justice nous associe à Dieu par une alliance qui doit toujours durer. » (*Ibidem.*)

En traitant des *béatitudes*, saint Thomas (1) nous dit qu'elles sont comme actes méritoires les actes les plus

(1) Iª IIªᵉ, q. 69.

élevés des vertus infuses et des dons, et que leur récompense est ici-bas le prélude de la vie éternelle (*aliqua inchoatio beatitudinis*). Il distingue *celles de la fuite du péché*, qui s'attache aux richesses, au plaisir, à la puissance terrestre; *celles de la vie active* (soif de justice et miséricorde) et *celles de la vie contemplative* (pureté du cœur, paix rayonnante); la plus haute contient toutes les précédentes au milieu même de la persécution.

Cet enseignement traditionnel sur les caractères de la vertu héroïque est résumé par Benoît XIV (1) lorsqu'il dit : « Quatre choses sont requises pour la vertu héroïque éprouvée ou manifeste : 1° *la matière* ou l'objet doit être *difficile*, au-dessus des forces communes des hommes; 2° les actes doivent être accomplis *promptement*, facilement; 3° avec une *sainte joie*; 4° *assez fréquemment*, lorsque l'occasion s'en présente.

Le degré héroïque de la vertu est donc supérieur à la manière commune d'agir des âmes même vertueuses. Il se remarque lorsqu'on pratique tous ses devoirs avec aisance et spontanéité, même dans les circonstances particulièrement difficiles.

Les différents caractères indiqués par Benoît XIV doivent bien s'entendre par rapport au sujet qui pratique la vertu héroïque; c'est ainsi que ce qui est *difficile* pour un enfant de dix ans est ce qui est au-dessus des forces communes des enfants de son âge; de même ce qui est difficile pour un vieillard diffère dans une mesure de ce qui l'est pour un homme dans la force de l'âge.

Pour le second caractère de *promptitude* et de facilité, il s'entend surtout de la partie supérieure de l'âme; il n'exclut la difficulté dans la partie moins élevée, comme le montre le mystère de Gethsémani; et pour que l'holo-

(1) *De Servorum Dei beatificatione*, l. III, ch. XXI.

causte soit parfait, il est clair qu'il doit y avoir souffrance et grande difficulté à vaincre; mais elle est surmontée promptement par la charité héroïque.

De même *la sainte joie*, qui est le troisième caractère, est celle du sacrifice à accomplir, et elle n'exclut pas la douleur et la tristesse; il y a même parfois l'accablement, qui est saintement offert à Dieu. La joie de souffrir pour Notre-Seigneur augmente même avec la souffrance, et c'est pourquoi elle est le signe d'une très grande grâce.

Le quatrième caractère de *fréquence* dans l'accomplissement de tels actes, lorsque l'occasion le demande, confirme grandement les précédents et montre la vertu héroïque véritablement éprouvée.

L'héroïcité de la vertu est surtout évidente dans le martyre supporté avec foi par amour de Dieu. Mais, en dehors du martyre, elle est souvent manifeste, et parfois de façon éclatante. Il en fut ainsi surtout dans la vie de Jésus, dès avant sa Passion, comme le montrent son humilité, sa douceur, son abnégation, sa magnanimité et plus encore son immense charité pour tous, la charité du pasteur suprême des âmes, qui s'apprête à donner sa vie pour elles.

Un exemple d'héroïcité en dehors du martyre se trouve fréquemment chez les saints, dans le pardon des injures, dans leur admirable charité à l'égard de ceux qui les persécutent. Un jour, par exemple, un homme au cœur haineux voyant passer saint Benoît-Joseph Labre, lui lance violemment un cailloux aigu, il atteint le serviteur de Dieu à la cheville, le sang jaillit; et aussitôt le saint se baisse, ramasse le cailloux, le baise, en priant sans doute pour celui qui le lui avait lancé et met ce cailloux sur le bord du chemin pour qu'il ne blesse personne. Autre exemple, Henri-Marie Boudon, archidiacre d'Evreux, conseiller de son évêque et de plusieurs autres évêques de France, auteur d'excellents livres spirituels,

reçut un jour, à la suite d'une lettre calomnieuse adressée au pasteur de son diocèse, la défense de célébrer la messe et de confesser; il se précipita aussitôt au pied de son crucifix pour le remercier de cette grâce, dont il se jugeait indigne. C'est la promptitude parfaite dans l'acceptation de la croix.

On pourrait multiplier de tels exemples à l'infini. Saint Louis Bertrand, au milieu de grands dangers, reste calme, et lorsqu'il s'aperçoit qu'il vient de boire un breuvage empoisonné qui lui a été offert, il demeure en paix et se confie à Dieu. Au milieu de très vives douleurs, il ne se lamente pas, mais il dit à Dieu : « *Domine, hic ure, hic seca, ut in æternum parcas* : Seigneur, maintenant, brûle et coupe, pour épargner dans l'éternité. »

Il faut noter que dans la vertu héroïque le *juste milieu* est beaucoup plus *élevé* que dans la vertu ordinaire. Déjà, au fur et à mesure que la vertu *acquise* de force grandit, sans dévier ni à droite ni à gauche vers les vices opposés, son juste milieu s'élève. Au-dessus se trouve le juste milieu de la vertu *infuse* de force, qui s'élève progressivement lui-même. Enfin vient la *mesure supérieure* du don de force, dictée par le Saint-Esprit. Or, la vertu héroïque s'exerce conjointement avec le don correspondant, et, comme elle est mise ainsi au service de la charité, on retrouve en elle quelque chose de l'élan de cette vertu théologale.

De plus, comme les actes du don dépendent de l'inspiration du Saint-Esprit, *le héros chrétien* reste très humble comme un *enfant* de Dieu qui regarde toujours vers son Père; et il diffère notablement en cela du héros qui a conscience de sa force personnelle, comme le héros stoïcien, et qui vise à de grandes choses où s'exalte sa personnalité, plutôt qu'à laisser le Seigneur régner profondément en lui.

Ce qui domine les caractères de la vertu héroïque,

c'est qu'elle s'accompagne de la charité à l'égard de ceux qui font souffrir et de la prière pour eux. Cela nous amène à parler de la connexion des vertus à ce point de vue supérieur.

La connexion des vertus et l'héroïcité

Pour mieux discerner la vertu héroïque, qui vient d'un grand secours de Dieu, de certaines apparences trompeuses, en outre des quatre caractères déjà indiqués, il faut considérer la connexion des vertus dans la prudence et la charité. La prudence, *auriga virtutum,* dirige les vertus morales pour faire descendre dans notre sensibilité et notre volonté la lumière de la droite raison et celle de la foi. Nous avons vu plus haut qu'en cela la prudence acquise est au service de l'infuse. Quant à la charité, elle ordonne les actes de toutes les autres vertus à Dieu aimé par-dessus tout, et elle les rend méritoires. C'est pourquoi toutes les vertus, étant connexes dans la prudence et la charité, grandissent ensemble, dit saint Thomas, comme les cinq doigts de la main, comme les diverses parties d'un même organisme (1). Or ce point de doctrine est capital pour discerner les vertus héroïques, car il y a une difficulté très spéciale à pratiquer, surtout en même temps, les vertus en apparence contraires, comme la force et la douceur, la simplicité et la prudence, la véracité parfaite et la discrétion qui sait garder un secret.

Cette difficulté de pratiquer simultanément des vertus si différentes provient de ce que chacun de nous est déterminé par son tempérament dans un sens plutôt que dans un autre. Celui qui est naturellement incliné à la dou-

(1) Cf. Iª IIªᵉ, q. 65, a. 1, 2, 3 ; q. 66, a. 2 ; q. 68, a. 5.

ceur ne l'est guère à la force; celui qui est naturellement simple pousse parfois la simplicité jusqu'à la naïveté et manque de prudence; celui qui est très franc ne sait comment répondre à une question indiscrète relative à ce qu'il doit taire; celui qui est porté à la miséricorde manquera parfois de la fermeté qu'exige la justice ou la défense de la vérité. Le tempérament de chacun est déterminé dans un sens; « natura determinatur ad unum », disaient les anciens. Et les uns et les autres doivent s'élever vers le sommet de la perfection par des versants opposés; les doux doivent apprendre à devenir forts et les forts à devenir doux. Ainsi les vertus acquises et infuses doivent venir compléter les heureuses inclinations naturelles et combattre les nombreux défauts qui entachent une physionomie morale. Pensons que si nous comptons toutes les vertus annexes aux vertus théologales et morales, il y en a une quarantaine à pratiquer, et chacune se trouve entre deux défauts contraires à éviter, comme la force entre la lâcheté et la témérité. Il faut savoir toucher le clavier des vertus sans faire de fausses notes, sans confondre la douceur avec la pusillanimité, et la magnanimité avec l'orgueil.

On voit dès lors l'importance de la connexion des vertus et la difficulté qu'il y a à les pratiquer toutes en même temps, ou presque en même temps, pour que l'équilibre ou l'harmonie de la vie morale soit conservé, « fortiter et suaviter ».

Il suit aussi de là qu'une vertu n'existe au degré héroïque que si les autres existent à un degré proportionné, au moins *in præparatione animi*, c'est-à-dire de façon à les pratiquer, si l'occasion le demande. Ainsi plus profonde est la racine de l'arbre, plus élevée est la plus haute de ses branches (1).

(1) Il faut ici faire deux remarques : 1° Il serait imprudent d'affirmer

Il faudra dès lors avoir une grande charité, un grand amour de Dieu et du prochain et aussi une grande prudence, aidée du don de conseil, pour avoir en même temps à un degré élevé la force et la mansuétude, le parfait amour de la vérité et de la justice avec une grande miséricorde pour les égarés. Dieu seul, qui réunit en lui toutes les perfections, peut donner à ses serviteurs de les réunir aussi dans la conduite de la vie.

C'est pourquoi saint Paul énonce cette connexion en disant (I Cor., XIII, 4) de la charité répandue dans nos cœurs par le Saint-Esprit : « La charité est patiente, elle est bonne; la charité n'est pas envieuse, elle n'est pas inconsidérée, elle ne s'enfle point d'orgueil, elle ne fait rien d'inconvenant, elle ne cherche point son intérêt, elle ne s'irrite point, elle ne tient pas compte du mal; elle ne prend pas plaisir à l'injustice, mais elle se réjouit de la vérité; elle excuse tout, elle croit tout, elle espère tout, elle supporte tout. »

Aussi Benoît XIV (1) dit-il : « L'héroïcité proprement dite demande la connexion de toutes les vertus morales, et quoique des païens aient excellé en telle ou telle vertu, comme l'amour de la patrie, on ne voit pas qu'il y ait eu chez eux cette héroïcité proprement dite, qui ne se conçoit pas sans un grand amour de Dieu et du prochain et les autres vertus qui accompagnent la charité. »

trop vite chez un serviteur de Dieu l'héroïcité d'une vertu particulière. et de déduire ensuite comme *a priori* qu'il doit aussi avoir les autres vertus au degré héroïque. Pour affirmer sans précipitation l'héroïcité de l'une d'entre elles, il faut avoir déjà considéré l'élévation des autres.

2° Bien que les vertus grandissent ensemble, surtout les vertus infuses, tel serviteur de Dieu a plus de *disposition naturelle* ou *acquise* à la pratique, par exemple, de la force qu'à celle de la douceur ou inversement. De plus, il est des serviteurs de Dieu qui, par suite d'une mission spéciale, reçoivent des *grâces actuelles* qui les portent plus particulièrement à l'exercice de telle vertu qu'à l'exercice de telle autre, Cf. S. Thomas, Ia IIae, q. 66, a. 2, corp. et ad 2m.

(1) *Op. cit.*, l. III, ch. XXI.

Cette admirable harmonie des vertus apparaît surtout en Notre-Seigneur, particulièrement pendant la Passion. On voit en lui, avec son héroïque amour de Dieu et son immense miséricorde pour les pécheurs, qui le porte à à prier pour ses bourreaux, le plus grand amour de la vérité et de la justice qui ne saurait transiger; en lui s'unissent l'humilité la plus profonde et la magnanimité la plus haute, comme aussi la force héroïque dans l'oubli de soi et la plus grande douceur. L'humanité du Sauveur apparaît ainsi comme le miroir le plus pur où se reflètent les perfections divines (1).

Cette connexion des vertus est encore ce qui permet de distinguer, comme le remarque Benoît XIV (*ibidem.*, ch. xx), *les vrais martyrs* des faux, qui supportent les tourments par orgueil et pertinacité dans l'erreur. Seuls les vrais martyrs unissent à la force héroïque la douceur, qui les porte à prier pour leurs bourreaux, à l'exemple de Notre-Seigneur; ainsi moururent saint Étienne et saint Pierre martyr. On voit dès lors que leur constance est la véritable force chrétienne, unie au don de force, au service de la foi et de la charité. En eux surtout se vivifient ainsi les quatre caractères de la vertu héroïque expliqués plus haut : accomplir des actes très difficiles, promptement, avec une sainte joie, et non pas seulement une fois, mais chaque fois que les circonstances le demandent. Il faut voir là une intervention spéciale de Dieu qui soutient ses serviteurs et qui, dans les circonstances extrêmes, donne les grâces extrêmes.

* * *

Il importe d'insister sur ce point que l'héroïcité ainsi

(1) Cf. SAINT FRANÇOIS DE SALES, IIe Sermon sur la Visitation, explication du *Magnificat* : l'union d'une profonde humilité et d'une haute charité.

définie est relative aux divers âges de la vie (1). *L'héroïcité des enfants* se juge par rapport aux forces communes des enfants vertueux du même âge. Si certaines grandes personnes sont moralement très petites, il est des petits qui, par leurs vertus, sont très grands. L'Écriture dit : « *Ex ore infantium et lactentium perfecisti laudem* : Par la bouche des enfants et de ceux qui sont à la mamelle, Seigneur, tu t'es préparé une louange » (Ps. VIII, 3). Jésus le rappela aux princes des prêtres et aux scribes, qui s'indignaient d'entendre les enfants crier dans le temple : « Hosanna au Fils de David » (Matth., XXI, 16), et si la foi des petits est, certains jours, un exemple pour les grands, il faut en dire autant de leur confiance et de leur amour.

On peut citer comme exemple l'héroïsme de la petite Nellie, d'Irlande, âgée de quatre ans, dont la vie bien connue fut écrite il y a quelques années (2) et qu'admirait S. S. Pie X. Torturée par la carie des os qui rongeait sa mâchoire, pour supporter ses douleurs elle serrait son crucifix sur son cœur ; tandis que ses larmes coulaient, elle acceptait tout, répétant sans cesse : « *Voyez comme le Dieu saint a souffert pour moi!* »

En 1909 mourait aussi héroïquement en Italie une petite Guglielmina Tacchi Marconi, connue à Pise par son amour extraordinaire pour les pauvres (3). Dans les rues, elle les guettait pour venir à leur secours. A table, elle ne pouvait manger s'il leur manquait quelque chose. Elle mourut à onze ans, torturée pendant sept mois par l'endocardite; pendant ces sept mois, pas une moue, pas

(1) Nous avons traité ce sujet plus longuement ailleurs. *L'héroïcité de la vertu chez les enfants* (Anne de Guigné). *La Vie Spirituelle*, 1er janvier 1935, pp. 34-52.

(2) *Nellie*, par FR. BERNARD DES RONCES. Maison du Bon-Pasteur, Paris, boulevard Pereire.

(3) *Guglielmina*, 1898-1909, par MYRIAM DE G., Paris, Lethielleux ; traduction italienne : Beruti, Turin.

un caprice. Dès le premier jour, elle, qui n'avait plus une heure de paisible sommeil, se contentait de redire avec grande confiance : « Tutto per amore di Gesù ! » Après sa première communion faite avant de mourir, elle resta longtemps comme en extase et mourut en disant : « Viens, Jésus, viens. »

Il convient de rappeler le martyre de trois petits garçons japonais, canonisés par Pie IX en 1862. L'un d'eux, âgé de treize ans, avant d'être martyrisé, sut répondre au gouverneur qui le pressait d'apostasier : « *Combien je serais insensé de laisser aujourd'hui des biens certains et éternels pour des biens incertains et passagers !* » Un autre, âgé de douze ans, Louis Ibragi, meurt en chantant sur sa croix le *Laudate, pueri, Dominum* (1).

En lisant le récit de ces actes héroïques accomplis par ces enfants de dix à douze ans et même moins, en se rappelant les paroles sublimes que plusieurs ont prononcées avant de mourir, on trouve en eux une sagesse incomparablement supérieure en sa simplicité et son humilité à la complexité souvent prétentieuse de la science humaine.

On y voit le don de sagesse à un degré éminent, proportionné à la charité de ces petits serviteurs de Dieu, grands par l'héroïque témoignage qu'ils lui ont donné jusqu'à la mort (2).

(1) Ces faits et beaucoup d'autres semblables sont rapportés dans un livre récent, écrit avec un grand amour de Dieu : *Mes Benjamins*, par MYRIAM DE G., traduction italienne; Beruti, Turin.

(2) Il faut noter que, dans l'innocence de l'enfant baptisé, le Saint-Esprit n'a pas grand'chose à purifier avant de communiquer sa lumière de vie et sa force attirante. Il y a bien certaines des suites du péché originel, qui sont comme des blessures en voie de cicatrisation après le baptême; mais elles ne sont pas envenimées par les péchés personnels réitérés. Les purifications si douloureuses, nécessaires dans la mesure de leurs égarements aux chrétiens qui ont péché, le Saint-Espri en dispense l'enfant fidèle à la grâce dans l'accomplissement des devoirs de son âge. On le voit alors parfois s'élever très haut.

CHAPITRE X

La foi héroïque et contemplative

> « *Haec est victoria quae vincit mundum, fides nostra.* »
>
> (I Jean., v, 4.)

Après avoir parlé de l'héroïcité des vertus en général, il convient de considérer celle de la foi et des principales vertus en particulier.

Nous aurons ainsi une juste idée de la vie chrétienne parfaite d'après ce qui s'enseigne communément dans l'Église. Ce sont, au-dessus de toute discussion, les grands lieux communs de la sainteté, sur lequel tous les théologiens sont d'accord.

Cette description des signes de l'héroïcité des principales vertus peut être très utile pour les causes de béatification des serviteurs de Dieu.

On comprend aussi par là pourquoi, dans ces causes, on ne cherche pas à établir si ces serviteurs de Dieu ont eu la contemplation infuse sous une forme plus ou moins déterminée; il suffit de voir qu'ils ont eu la foi héroïque, dont nous allons examiner les signes, et l'on voit souvent en eux les fruits de la contemplation qui les fait vivre dans une conversation presque continuelle avec Dieu.

La foi héroïque n'est pas seulement la foi vive, vivifiée par la charité, qui se trouve en tous les justes; c'est une

foi éminente qui a pour principaux caractères *la fermeté* de son adhésion aux mystères les plus obscurs, sa *promptitude* à écarter l'erreur, la *pénétration* qui lui fait contempler toutes choses à la lumière de la révélation divine, en vivant profondément des mystères révélés (1). C'est par là qu'elle remporte la victoire sur l'esprit du monde, comme on le voit surtout dans les temps de persécution (2).

La fermeté de son adhésion

Nous avons vu plus haut, en parlant de la purification passive de l'esprit, quelle doit être la fermeté de la foi pour surmonter les fortes tentations qui se présentent alors. En cette période douloureuse, avons-nous dit (3), l'âme est d'une part vivement éclairée par le don d'intelligence sur la grandeur des perfections divines, sur l'infinie Justice comme sur la gratuité des bienfaits de la Miséricorde envers les élus; dès lors, elle se demande comment cette Justice infinie peut se concilier intimement avec l'infinie Miséricorde. D'autre part, le démon lui dit que cette justice est d'une rigueur excessive et que la miséricorde est arbitraire. Mais l'âme fidèle, qui est purifiée en ce creuset, survole ces tentations, et la grâce divine la persuade que l'obscurité qui se trouve en ces mystères vient d'une trop grande lumière pour les faibles yeux de notre esprit. Aussi, malgré les fluctuations de la partie inférieure de l'intelligence, au sommet la

(1) La fermeté dans l'adhésion vient de la foi infuse elle-même; la promptitude à écarter l'erreur et la pénétration viennent surtout du don d'intelligence, en tant qu'il perfectionne la foi. Cf. IIª IIªᵉ, q. 8, a. 1, 3.

(2) Cf. PHILIPPUM A S. TRINITATE, *Summa theol. mysticae*, éd. 1874, t. III, p. 132 sq.

(3) Voir un peu plus haut, ch. VI.

foi, non seulement reste ferme, mais s'affermit de plus en plus. En cette obscurité, elle s'élève vers les hauteurs de Dieu, comme la nuit nous entrevoyons les hauteurs du firmament, qui pendant le jour restent invisibles.

Cette fermeté de la foi se manifeste alors de mieux en mieux par l'amour de la parole de Dieu contenue dans la sainte Écriture, par le culte de la Tradition conservée dans les écrits des Pères, par l'adhésion parfaite à la doctrine proposée par l'Église jusqu'en ses moindres détails, par la docilité aux directions du Pasteur suprême, vicaire de Jésus-Christ. Cette fermeté de la foi apparaît surtout chez les martyrs, et aussi, dans les grands conflits d'opinion, chez ceux qui, loin de vaciller, savent sacrifier leur amour-propre pour rester immuablement dans le droit chemin.

Cette fermeté de la foi parfaite se remarque aussi, dans l'ordre pratique, lorsque, devant les événements les plus douloureux et les plus imprévus, les serviteurs de Dieu ne s'étonnent pas des voies insondables de la Providence qui déconcertent la raison. Tel Abraham se préparant à l'immolation de son fils Isaac, alors même que Dieu lui avait promis que de ce fils devait venir sa postérité, la multitude des croyants. Saint Paul dit dans l'Épître aux Hébreux (xi, 18) : « C'est par la foi qu'Abraham, mis à l'épreuve, offrit Isaac en sacrifice;... il offrit ce fils de la promesse, estimant que Dieu est assez puissant pour ressusciter les morts; aussi le recouvra-t-il. » C'était la la figure lointaine du sacrifice du Christ.

Cette obéissance héroïque venait d'une foi héroïque. Dans l'ordre pratique, pour la conduite de la vie comme dans les mystères à croire, l'obscurité de certaines voies de Dieu vient d'une trop grande lumière pour nos faibles yeux; l'heure de la Passion dans la vie de Jésus fut ainsi à la fois la plus obscure vue d'en-bas, et la plus lumineuse vue d'en haut.

C'est ce qui faisait dire à saint Philippe de Néri, avec une fermeté de foi admirable : « *Vi ringrazio di cuore, Signore Dio, che le cose non vanno a modo mio* : Je vous remercie de tout mon cœur, mon Seigneur et mon Dieu, de ce que les choses n'aillent pas comme je voudrais, à ma manière, mais à la vôtre. » Le Seigneur dit dans Isaïe (LV, 8) : « *Mes pensées ne sont pas vos pensées, et vos voies ne sont pas mes voies.* » On cite parfois ces paroles pour souligner le caractère déconcertant de certaines voies de Dieu, mais en ce passage d'Isaïe il s'agit surtout de la Miséricorde divine qui vient à nous par ces voies qui nous étonnent. Le Seigneur dit, en effet, au même endroit (LV, 1, 7, 10) : « O vous tous qui avez soif, venez aux eaux vives... Que le méchant abandonne sa voie et se convertisse, et le Seigneur lui fera grâce, car il pardonne largement... Comme la pluie et la neige descendent du ciel pour féconder la terre..., ainsi ma parole accomplit ce que j'ai voulu, car vous sortirez pleins de joie, et vous serez conduits en paix. » La fermeté de la foi des vrais serviteurs de Dieu leur fait entrevoir que les épreuves les plus déconcertantes sont ordonnées par la Providence à leur sanctification, à leur salut et à celui de beaucoup d'âmes.

La promptitude à écarter l'erreur

La foi héroïque et contemplative a pour caractère, non seulement la fermeté dans l'adhésion, mais la promptitude à écarter l'erreur. Non seulement elle repousse aussitôt les fausses maximes du monde qui s'enveloppent dans des formules trompeuses, mais elle perçoit très vite les erreurs en apparences petites, mais qui peuvent devenir le principe d'une grande déviation ; un petit écart au sommet de l'angle devient très grand lorsqu'on

prolonge ses côtés. C'est ainsi, par exemple, que, alors que le jansénisme séduisait des théologiens, saint Vincent de Paul, par son grand esprit de foi, saisit tout de suite l'erreur de cette doctrine contraire à la divine miséricorde et qui écartait les fidèles de la communion. Il dénonça cette erreur à Rome par amour pour la parole de Dieu qu'elle altérait et pour les âmes qu'elle égarait.

Cette promptitude à écarter tout principe de déviation se manifeste dans l'ordre pratique par la manière de se confesser, sans routine, avec une vue claire de ses fautes et une sincérité parfaite qui écarte toute atténuation, comme si on lisait dans le livre de vie qui s'ouvrira pour nous après la mort.

Cette promptitude de la foi à écarter l'erreur cause chez les serviteurs de Dieu une grande souffrance lorsqu'ils voient les âmes qui se perdent. Saint Dominique disait souvent dans ses prières nocturnes, après s'être flagellé pour ceux à qui il devait prêcher : « *Domine, quid fient peccatores?* O mon Dieu, que deviennent les pécheurs? »

De là naît un grand zèle de la propagation de la foi dans les missions et dans les pays où la foi, jadis vivante, décline lamentablement. Ce zèle est ardent, mais sans amertume ni âpreté, et il se traduit d'abord par la prière fervente et presque continuelle, qui doit être l'âme de l'apostolat.

La pénétration qui fait tout voir à la lumière de la révélation

Cette foi parfaite fait tout voir à la lumière de la parole divine et comme avec l'œil de Dieu. Alors, de plus en plus s'éclaire tout ce qui a été révélé sur la grandeur de Dieu, les perfections divines, les trois Personnes de la Sainte Trinité, sur l'Incarnation rédemptrice, la vie intime

de l'Église, la vie éternelle. Sous la même lumière surnaturelle, l'âme de plus en plus se voit elle-même, ses qualités et ses défauts, elle voit le prix des grâces reçues ; elle considère de même dans la paix les autres âmes, leur fragilité et leur générosité ; elle juge par suite les événements agréables ou pénibles par rapport au but de notre voyage vers l'éternité. Le jugement s'élève au-dessus des choses sensibles et de l'aspect seulement rationnel des événements pour atteindre confusément le plan surnaturel de Dieu.

Sainte Catherine de Sienne insiste souvent sur ce point dans son *Dialogue*. Au chapitre xcix, le Seigneur y dit au sujet des parfaits : « *Ils voient que c'est moi la douce et suprême Vérité qui distribue à chacun l'état, le temps et le lieu, les consolations et les tribulations,* suivant qu'il est nécessaire à votre salut et à la perfection à laquelle vous êtes appelés. Si l'âme était vraiment humble, elle verrait que *tout ce qui vient de Moi, c'est par amour que je le donne,* et que c'est avec amour, par conséquent, et avec respect qu'elle doit recevoir tout ce que je lui envoie.

« *Plus éclairés encore, les justes s'estiment dignes de toutes les afflictions...* Ils connaissent dans la lumière divine et goûtent ma volonté éternelle, qui ne veut rien d'autre que votre bien et qui ne vous envoie et ne permet la souffrance qu'afin que vous soyez sanctifiés en Moi » (*Ibid.*, ch. c).

« *Avec cette lumière on aime, parce que l'amour suit l'intelligence.* Plus on connaît, plus on aime, et plus on aime, plus on connaît. Amour et connaissance s'alimentent ainsi réciproquement l'un à l'autre » (*Ibid.*, lxxxv).

Le parfait arrive ainsi à une *foi pénétrante,* qui entre dans les profondeurs du mystère du Christ, du Fils de Dieu fait homme et crucifié pour notre salut. On lit à ce sujet dans le même *Dialogue* (ch. lxxviii) : « Jésus était

sur la croix à la fois bienheureux et souffrant : il souffrait de porter la croix corporelle et la croix du désir du salut des âmes.. ; mais il était bienheureux parce que la nature divine, unie à la nature humaine, était impassible et faisait toujours son âme bienheureuse en se montrant à elle sans voile. » De même, dit sainte Catherine de Sienne, les amis intimes du Seigneur Jésus souffrent à la vue du péché qui offense Dieu et ravage les âmes, mais ils sont heureux en même temps parce que nul ne peut leur enlever la charité qui fait leur allégresse et leur béatitude. Ainsi au regard des serviteurs de Dieu apparaît de plus la valeur infinie de la messe, le prix de la présence réelle du Sauveur dans les tabernacles, la grandeur de la vie intime de l'Église, qui vit des pensées, de l'amour, de la volonté du Christ. Tout prend une vraie valeur dans la liturgie, qui est comme le chant de l'Épouse, qui accompagne la grande prière du Christ perpétuée par le sacrifice de nos autels.

Cette foi pénétrante et contemplative porte à se réjouir des triomphes de l'Église, à voir dans les hommes, non pas des rivaux ou des indifférents, mais des frères rachetés par le sang du Christ, des membres de son Corps mystique. Saint Vincent de Paul, allant au secours des enfants abandonnés ou des prisonniers condamnés aux galères, avait à un haut degré cette foi contemplative qui inspirait tout son apostolat.

Cette foi parfaite porte à se déterminer toujours, non pas pour des motifs humains, mais pour des motifs surnaturels. Elle donne à la vie une simplicité supérieure qui est comme le reflet de la simplicité divine, et elle est rayonnante. Elle transparaît quelquefois sur le visage des saints, qui est comme éclairé d'une lumière céleste. Un jour saint Dominique échappa à son insu à un guet-apens préparé par ses adversaires pour le faire périr ; quand ceux qui l'attendaient dans un endroit désert pour le tuer

le virent arriver, ils furent si frappés de la lumière qui éclairait son visage qu'ils n'osèrent porter la main sur lui. Saint Dominique fut ainsi sauvé, comme on l'a dit, par sa contemplation, qui rayonnait pour ainsi dire sur ses traits, et avec lui fut ainsi sauvé l'Ordre qu'il allait fonder.

La victoire de la foi héroïque sur l'esprit du monde

Saint Jean dit dans sa Ire Épitre, v, 4 : « Tout ce qui est né de Dieu remporte la victoire sur le monde; et la victoire qui a vaincu le monde, c'est notre foi. Qui est celui qui est vainqueur du monde, sinon celui qui croit que Jésus est le Fils de Dieu? »

Cette victoire de la foi héroïque apparaît déjà dans l'Ancien Testament, comme le dit saint Paul (Hébr., xi, 17-38) : « C'est par la foi qu'Abraham offrit Isaac..., qu'Isaac et Jacob bénirent leur postérité..., que Moyse quitta l'Égypte sans redouter la colère du roi; il tint ferme comme s'il voyait Celui qui est invisible..., c'est par la foi que les Israélites passèrent la mer Rouge. C'est par la foi que les prophètes ont obtenu l'effet des promesses, fermé la gueule des lions (comme Daniel), éteint la violence du feu (comme les trois enfants dans la fournaise)... Ils ont été lapidés, sciés, ils sont morts par le tranchant de l'épée... dénués de tout, eux dont le monde n'était pas digne. » C'est ce qui fait dire à saint Paul, dans la même Épitre aux Hébreux (xii, 1-4) : « Donc, nous aussi... courons avec persévérance dans la carrière, les yeux fixés sur Jésus... qui, méprisant l'ignominie, a souffert la croix et qui est maintenant à la droite de Dieu... Vous n'avez pas encore résisté jusqu'au sang dans votre lutte contre le péché. »

Les nombreux martyrs morts en Espagne depuis juillet 1936 donnent à Notre-Seigneur ce témoignage du

sang, ils remportent la victoire de la foi héroïque sur l'esprit du monde ou l'esprit du mal. Sans aller jusqu'à l'effusion du sang, cette victoire est remportée par la foi de tous les saints, au siècle dernier par celle d'un Curé d'Ars, d'un Don Bosco, d'un Cottolengo, plus près de nous par celle d'une sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus, et de bien des âmes très généreuses dont on ignore le nom, mais dont l'oblation monte vers Dieu comme un parfum d'encens. Il faut semer dans les larmes pour récolter dans la joie : « *Qui seminant in lacrymis, in exultatione metent* (Ps. cxxv, 5). Ainsi les âmes sont configurées au Christ, d'abord à sa vie d'enfance, puis à sa vie cachée, dans une mesure à sa vie apostolique, enfin à sa vie douloureuse, avant de participer à sa vie glorieuse dans le ciel.

CHAPITRE XI

L'espérance héroïque et l'abandon

« *In spem contra spem.*
« Espérer contre toute espérance. »
(Rom., IV, 8.)

L'espérance héroïque est le degré éminent de cette vertu, qui nous fait tendre vers Dieu, objet de la béatitude éternelle, en comptant, pour arriver à lui, sur le secours qu'il nous a promis (1). Le motif formel de l'espérance infuse et théologale est Dieu même toujours secourable, *Deus auxilians*, ou la Toute-Puissance auxiliatrice.

Tant que le chrétien n'est pas arrivé à la perfection, l'espérance manque de fermeté; elle est plus ou moins instable, en ce sens que l'âme se laisse parfois aller à la présomption quand tout va bien, et elle tombe ensuite dans un certain découragement quand ce qu'elle entreprend ne réussit pas. Au-dessus de ces fluctuations, l'espérance héroïque a pour caractère une *fermeté invincible* et *l'abandon confiant* soutenu par une fidélité constante au devoir. Cette confiance héroïque des saints se manifeste aussi par ses effets : *elle relève le courage autour d'eux* et suscite la faim et la soif de la justice de Dieu.

(1) Cf. S. Thomas, IIª IIªᵉ, q. 17, a. 1, 2, 4, 5.

Fermeté invincible de l'espérance parfaite

Le Concile de Trente nous dit : « Tous nous devons avoir une très ferme espérance dans le secours de Dieu ; car si nous ne résistons pas à sa grâce, comme il a commencé en nous l'œuvre du salut, il l'achèvera, opérant en nous le vouloir et le faire, comme le dit saint Paul aux Philippiens, II, 13 (1). »

Cette fermeté invincible de l'espérance apparaît, nous l'avons vu, dans la purification passive de l'esprit quand, pour nous faire espérer purement en Lui, le Seigneur permet que tout secours humain s'éloigne de nous ; il arrive alors des échecs, parfois des calomnies, qui causent une certaine défiance chez ceux qui nous aidaient jusque-là ; l'âme éprouvée voit mieux aussi sa misère ; elle est même quelquefois déprimée par la maladie, et elle doit surmonter de fortes tentations de découragement ou même de désespoir qui viennent de l'ennemi de tout bien. Il faut alors espérer surnaturellement et héroïquement *contre toute espérance humaine*, comme le dit saint Paul à propos d'Abraham, qui bien qu'il eût près de cent ans, ne désespéra pas de devenir le père d'un grand nombre de nations, selon ce qui lui avait été dit : « Telle sera ta postérité » (cf. Rom., IV, 18).

En cette épreuve, si elle est bien supportée, l'espérance s'affermit de plus en plus, elle est décuplée. Elle ne donne pas encore la certitude absolue que individuellement nous serons sauvés ; il faudrait pour cela une révélation spéciale (2) ; mais nous l'espérons de plus en plus avec une

(1) « In Dei auxilio firmissimam spem collocare et reponere omnes debent. Deus enim, nisi ipsi illius gratiae defuerint, sicut cœpit opus bonum, ita perficiet, *operans velle et perficere* » (Phil., II, 13). (Concilium Tridentinum, sess. VI, cap XIII. Denzinger, 806.)

(2) Cf. *Concile de Trente, ibidem.*

certitude de tendance. Comme sous la direction de la Providence l'instinct de l'animal *tend infailliblement* vers son but, l'hirondelle vers le pays où elle doit revenir, ainsi sous la direction de la foi aux promesses divines nous *tendons infailliblement* vers la vie éternelle (1).

Cette fermeté dans la tendance vers la vie éternelle doit être invincible, à raison du motif formel sur lequel elle s'appuie : *Dieu toujours secourable*, selon ses promesses. Malgré les échecs, les contradictions, la vue de notre pauvreté et de nos fautes, nous devons toujours espérer en Dieu, qui a promis son secours à ceux qui le lui demandent avec humilité, confiance et persévérance. « *Petite et accipietis* : demandez et vous recevrez ; cherchez, vous trouverez ; frappez, on vous ouvrira. Lequel de vous, si son fils lui demande du pain, lui donnera une pierre ? ou s'il lui demande un poisson, lui donnera-t-il un serpent ?... Si donc, méchants comme vous êtes, vous savez donner de bonnes choses à vos enfants, combien plus votre Père céleste donnera-t-il l'Esprit saint à ceux qui le lui demandent » (Luc, xi, 9-13). Et si nous devons demander les biens temporels d'une manière conditionnelle, dans la mesure où ils sont utiles à notre salut, les grâces nécessaires pour persévérer, nous devons *les demander sans condition*, humblement sans doute, mais avec une confiance absolue. Et comme le rapporte saint Luc dans le texte que nous venons de citer, nous devons ainsi demander non seulement les grâces nécessaires à notre sanctification, mais le Saint-Esprit lui-même, qui est le don par excellence. Il nous est *de nouveau envoyé*

(1) Cf. S. Thomas, IIª IIªᵉ, q. 18, a. 4 : « Certitudo essentialiter invenitur in vi cognoscitiva ; participative autem in omni eo quod a vi cognoscitiva movetur infallibiliter ad finem suum .. Et sic etiam (sub directione fidei) *spes certitudinaliter tendit in suum finem*, quasi participans certitudinem a fide, quae est in vi cognoscitiva. »

lorsque l'âme passe d'un degré de charité à un autre notablement supérieur, comme il le faut pour traverser les épreuves, qui sont précisément ordonnées à ce progrès. L'espérance ainsi purifiée devient invincible selon cette parole de saint Paul qui a soutenu les martyrs : « *Si Dieu est avec nous qui sera contre nous?* » (Rom., VIII, 31). Le Seigneur a dit plusieurs fois à ses saints : « Tu ne manqueras de secours que lorsque je manquerai de puissance. » Sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus disait : « Même si j'étais le plus grand pécheur de la terre, je n'aurais pas moins confiance en Dieu, car mon espérance ne repose pas sur mon innocence, mais sur la miséricorde et la toute-puissance de Dieu. »

C'est ce motif formel de l'espérance dont saint Paul saisit toute l'élévation lorsqu'il écrit (II Cor., XII) : « De crainte que l'excellence de ces révélations ne vînt à m'enfler d'orgueil, il m'a été mis un aiguillon dans ma chair, un ange de Satan pour me souffleter. Trois fois j'ai prié le Seigneur de l'éloigner de moi, et il m'a dit : « *Ma grâce* « *te suffit, car c'est dans la faiblesse que ma puissance se* « *montre tout entière.* » Je préfère donc bien volontiers me glorifier de mes faiblesses, afin que la puissance du Christ habite en moi. C'est pourquoi je me plais dans les faiblesses, dans les opprobres, dans les nécessités, les persécutions, les détresses pour le Christ; *car lorsque je suis faible, c'est alors que je suis fort* » ; c'est-à-dire : je cesse de mettre ma confiance en moi pour la mettre en Dieu : *et je puis tout en celui qui me fortifie* » (Phil., IV, 13). Il convient de se dire alors, comme le disait une sainte âme : par nous-mêmes nous ne sommes rien, mais *pour Notre-Seigneur nous sommes quelque chose, puisqu'Il nous aime* et nous a rachetés par son sang.

On rapporte qu'un jour saint Philippe de Néri allait dans le cloître de son couvent en disant à forte voix : « *Je suis désespéré, je suis désespéré.* » Ses fils spirituels, étonnés,

lui dirent : « Est-ce possible, vous, Père, qui tant de fois avez relevé notre confiance? » Il leur répondit à sa manière en sautant d'un air joyeux : « Oui, par moi-même je suis désespéré; mais, par la grâce de Notre-Seigneur, j'ai encore confiance. » Il avait eu sans doute une très forte tentation de découragement qu'il avait ainsi surmontée. Il expérimentait ainsi cette vérité qu'il faut être broyé pour grandir, pour être configuré à Celui dont il est dit dans Isaïe, LIII, 5 : « Il a été brisé à cause de nos iniquités. » Saint Paul de la Croix fit la même expérience de longues années lorsqu'il dut souffrir pour consolider l'Ordre des Passionnistes qu'il avait fondé, Ordre qui devait spécialement porter les marques de la Passion du Sauveur (1).

Abandon confiant et fidélité constante

L'espérance héroïque se manifeste non seulement par sa fermeté, mais par l'abandon confiant à la Providence et à la toute-puissante bonté de Dieu. Cet abandon parfait diffère du quiétisme parce qu'il s'accompagne de l'espérance et de la fidélité constante au devoir, jusque dans les petites choses, de minute en minute, selon la parole du Seigneur : « *Qui fidelis est in minimo, et in majori fidelis est.* Celui qui est fidèle dans les petites choses est fidèle aussi dans les grandes » (Luc, XVI, 10). Il recevra le secours divin pour subir le martyre, s'il le faut. La fidélité constante à la *volonté de Dieu signifiée* dans le devoir du moment présent nous dispose à nous abandonner avec pleine confiance à *la volonté divine de bon plaisir encore*

(1) Cf. *Oraison et ascension mystique de saint Paul de la Croix*, par le P. Gaëtan du Saint-Nom de Marie, passionniste. Ch. III : « Quarante-cinq années de désolations. » Louvain, 1930.

cachée, dont dépendent notre avenir et notre éternité. Plus l'âme est fidèle à la lumière divine reçue, plus elle peut s'abandonner pleinement à la Providence, à la Miséricorde divine et à la Toute-Puissance. Ainsi se concilient en elle *l'activité* de la fidélité et *la passivité* de l'abandon, au-dessus de l'agitation inquiète et stérile et d'une paresseuse quiétude. Dans les moments où tout peut paraître perdu, l'âme se dit avec le psalmiste : « *Dominus regit me et nihil mihi deerit.* Le Seigneur est mon pasteur, et je ne manquerai de rien... Même quand je marche dans une vallée d'ombre de mort, je ne crains aucun mal, car tu es avec moi, Seigneur ; ta houlette et ton bâton me rassurent » (Ps. XXII).

Dans les moments les plus difficiles, l'âme éprouvée se rappelle le saint homme Job, qui disait après avoir tout perdu : « Le Seigneur a donné, le Seigneur a ôté, que le nom du Seigneur soit béni » (Job, I, 21). Il faut se redire ici la parole des Proverbes (III, 5) : « Confie-toi en Dieu de tout ton cœur, et ne t'appuie par sur ta propre intelligence. Pense à lui dans toutes tes voies, et il aplanira tes sentiers. » Le palmiste disait de même : « *In te Domine speravi, non confundar in aeternum.* J'ai espéré en toi, Seigneur ; que jamais je ne sois confondu ! » (Ps. XXX, 2). Sainte Thérèse, aux heures où tout paraissait perdu, disait : « *Seigneur, vous savez tout, vous pouvez tout, et vous m'aimez !* » Se livrer à son amour et tout accepter d'avance de cet amour repose l'âme et lui donne la victoire contre les tentations de murmure. Cette tentation parfois se formule ainsi : « Pourquoi, Seigneur, ne venez vous pas à mon secours ? » Pensons que rien n'échappe à la Providence, que le Seigneur veille sur nous, qu'il y a une grâce précieuse dans la croix qu'il nous envoie et que « *ses miséricordes ne sont pas épuisées* » (*Lamentations*, III, 22). Saint Jean de la Croix disait souvent : « O céleste espérance, qui obtient autant qu'elle espère ! »

*
* *

Cette espérance héroïque s'appuie aussi de plus en plus sur les mérites infinis du Sauveur, sur le prix du sang qu'il a versé pour nous. Quoi qu'il arrive, même si le monde s'écroulait, nous devrions espérer dans le bon Pasteur, qui a donné sa vie pour ses brebis, et en Dieu le Père, qui, après nous avoir donné son propre Fils, ne peut refuser de secourir ceux qui ont recours à lui (Rom., VIII, 32).

Comme dit le Seigneur dans le *Dialogue* de Sainte Catherine de Sienne (ch. cx) : « Cette véritable et sainte espérance est plus ou moins parfaite, suivant le degré d'amour que l'âme a pour moi, et c'est dans la même mesure qu'elle *goûte ma providence.* »

Ce goût spirituel est très supérieur aux consolations sensibles. Non seulement, en effet, l'âme parfaite croit à la Providence, mais elle en découvre de mieux en mieux les manifestations là où l'on ne s'y attendait pas. Elle goûte la Providence par le don de sagesse qui nous montre toutes choses en Dieu, même les événements pénibles et imprévus, en nous faisant pressentir le bien supérieur pour lequel il les permet.

Il est dit au même endroit : « *Ceux qui me servent de façon désintéressée, avec l'unique espoir de me plaire, goûtent mieux la Providence* que ceux qui attendent de leur service une récompense dans la joie qu'ils trouvent en moi... Parfaits et imparfaits sont l'objet de mes attentions, je ne manquerai à aucun, pouvu qu'ils n'aient pas la présomption d'espérer en eux-mêmes. »

Plus on est désintéressé, plus on goûte la Providence, plus on la voit dans le cours de sa vie, plus on s'abandonne à elle et à la direction de nos deux grands médiateurs, qui ne cessent de veiller sur nous. Avec la con-

fiance en Notre-Seigneur grandit celle en Marie, Médiatrice universelle. Celle qui au pied de la croix a fait le plus grand acte d'espérance, alors que tout paraissait perdu, a mérité d'être appelée Marie auxiliatrice, Notre-Dame du Perpétuel Secours, et l'on sait que le fréquent recours à elle est un signe spécial de prédestination.

La confiance héroïque des saints ranime l'espérance autour d'eux

On le voit particulièrement dans la vie des fondateurs d'Ordres. Alors qu'ils n'avaient ni argent, ni appui humain, qu'ils n'avaient pas encore de vocations, qu'elles se faisaient longtemps attendre, alors qu'ils ne rencontraient guère que défiance et contradiction, ils ont mis leur confiance en Dieu et ils ont soulevé l'espérance de leurs premiers fils, restés fidèles (1).

Plusieurs fois le miracle est venu les récompenser. Saint Dominique, comme il n'y avait plus qu'un pain pour les frères du couvent de Bologne, donna ce pain à un pauvre qui demandait l'aumône; il mit sa confiance en Dieu, et des anges descendirent du ciel porter aux religieux le pain nécessaire.

Sainte Catherine de Sienne, raconte le bienheureux Raymond de Capoue (2), « avait coutume de nous dire, quand quelqu'un de mes frères et moi craignions quelque péril : « Pourquoi vous occuper de vous? Laissez faire « la divine Providence : au moment où vos craintes sont « les plus grandes, elle a toujours les yeux sur vous et ne « cessera pas de pourvoir à votre salut ». Voilà bien l'a-

(1) Voir *La vie du Bx Père J. Eymard,* fondateur des Pères du Saint-Sacrement.

(2) *Vie de sainte Catherine,* par le Bx Raymond de Capoue, Ire p., ch. x.

bandon parfait, pleinement confiant, uni à la fidélité soutenue au devoir quotidien.

Le Seigneur lui-même, dans les moments les plus difficiles, disait à Catherine de Sienne : « *Ma fille, pense à moi; si tu le fais, je penserai sans cesse à toi* (1). » Cette confiance en Dieu permettait à la sainte de relever les courages autour d'elle, dans la mission exceptionnelle qui lui fut confiée de ramener le pape d'Avignon à Rome, mission qu'elle accomplit au milieu des plus grandes difficultés. L'entourage du Souverain Pontife mit tout en œuvre pour discréditer la sainte, et malgré cette incroyable opposition, la fille du teinturier de Sienne, pleinement confiante en Notre-Seigneur, réussi parfaitement.

Combien d'âmes découragées, comme celle du jeune Nicolas Tuldo, condamné à mort, ne releva-t-elle pas!

Quand elle se fut offerte pour la réformation de la sainte Église, le Seigneur lui disait pour elle et ses enfants spirituels (2) : « Vous devez me faire le sacrifice de vous-mêmes et m'offrir la coupe de vos nombreuses peines de quelque manière que je les envoie, sans choisir ni le temps, ni le lieu, ni la mesure qui vous conviennent, mais en les acceptant comme je vous les donne. Cette coupe doit être pleine, et elle sera remplie si vous recevez toutes ces épreuves par sentiment d'amour, si vous supportez tous les défauts du prochain avec une véritable patience, accompagnée de la haine ou détestation du péché... Souffrez ainsi virilement jusqu'à la mort. Ce sera pour moi le signe que vous m'aimez. N'allez pas regarder en arrière en tournant le dos à la charrue par crainte des tribulations. C'est dans les tribulations que vous devez vous réjouir... Après que vous aurez souffert,

(1) *Ibidem.*
(2) *Dialogue*, ch. XII. Ce dialogue fut dicté environ deux ans avant la mort de la sainte.

je mêlerai la consolation à vos dures épreuves par la réformation de la sainte Église. »

Le Seigneur soutient l'espérance de ses saints par quelques paroles comme celles qu'il adressait à Jeanne d'Arc dans sa prison : « *Ne te chaille pas de ton martyre, tu t'en viendras enfin au royaume de Paradis.* » Ils mettent de plus en plus leur confiance en la toute-puissance auxiliatrice, ils se redisent : « Dieu est plus fort que tout », et leur immolation elle-même est un triomphe qui les configure au Sauveur. Avec lui ils remportent ainsi la victoire sur le péché et sur le démon.

Pour persévérer dans la lutte, ils demandent au Seigneur d'avoir le désir sincère de *participer à ses saints anéantissements* et de trouver dans ce désir la force, la paix et quelquefois la joie pour relever le courage autour d'eux.

Plus la charité augmente dans le cœur, plus la crainte des souffrances diminue, et celle du péché augmente, sans affaiblir la confiance. Plus nous sommes unis à Dieu par la charité, plus nous redoutons le péché, qui nous séparerait de Lui, et plus nous avons confiance en Celui qui nous aime et nous attire à Lui (1).

(1) Comme exemple d'espérance héroïque, on peut citer celui de sainte Marie-Madeleine Postel, fondatrice des Sœurs de la Miséricorde (voir sa *Vie*, par Mgr Arsène Legoux). Pendant la Révolution française, en Normandie, elle soutint le courage de plusieurs prêtres qu'elle assistait et fit sa fondation au milieu d'incroyables difficultés, après avoir été abandonnée par son directeur, qui voyait en ces difficultés un signe que l'œuvre n'était pas voulue par Dieu. L'humble fille, qui n'avait que ses dix doigts pour travailler, espéra contre toute espérance; l'œuvre fut fondée, elle est florissante aujourd'hui, et la vaillante fondatrice, maintenant canonisée, donne l'impression de la plus grande sainteté.

CHAPITRE XII

La charité héroïque

Pour dire ce qu'est la charité héroïque, il faut rappeler la définition de cette vertu. C'est la vertu infuse et théologale qui nous fait aimer Dieu pour lui-même et plus que nous, parce qu'il est infiniment bon en lui-même, infiniment meilleur que nous et que tous ses dons. Elle nous fait aussi aimer le prochain en Dieu et pour lui, parce que Dieu l'aime et comme Dieu l'aime. La charité est ainsi une amitié entre l'âme et Dieu, une communion de notre amour avec le sien et une communion des âmes dans l'amour de Dieu. Il faut donc considérer la charité héroïque d'abord envers Dieu, puis envers le prochain.

La charité héroïque envers Dieu : La conformité parfaite à sa volonté et l'amour de la croix

La charité héroïque envers Dieu se manifeste d'abord par un *ardent désir de lui plaire*. En effet, aimer quelqu'un, non pas pour soi, mais pour lui-même, c'est lui vouloir du bien, vouloir ce qui lui convient et lui plaît. Aimer Dieu héroïquement c'est, au milieu même des plus grandes difficultés, vouloir que sa sainte volonté s'accom-

plisse et que son règne s'établisse profondément dans les âmes.

Ce saint désir de plaire à Dieu est une forme de la charité affective, qui se prouve par la charité effective, ou par la conformité à la volonté divine, dans la pratique de toutes les vertus. L'âme arrive ainsi à la fidélité constante dans les petites choses et dans les grandes ou les plus difficiles.

Cet amour héroïque de Dieu se montre, nous l'avons vu, dans la purification passive de l'esprit, quand il s'agit d'aimer Dieu pour lui-même, sans aucune consolation, dans une grande et longue aridité, malgré des tentations de dégoût, d'*acedia*, de murmure, alors que le Seigneur semble nous retirer ses dons et nous laisse dans l'anxiété. Il n'en reste pas moins infiniment bon en lui-même et mérite d'être aimé purement pour lui-même.

Si alors, malgré une telle sécheresse prolongée, l'âme aime à se trouver seule avec Dieu, spécialement devant le Saint-Sacrement, et si elle continue à toujours prier, si sa vie reste malgré tout une prière perpétuelle, c'est un signe d'amour héroïque de Dieu.

Comme le montre saint François de Sales (1), *la conformité héroïque à la volonté divine* apparaît quand l'âme reçoit avec amour tout ce qui arrive d'agréable ou de pénible comme venant soit de la volonté positive de Dieu, soit d'une divine permission ordonnée à un bien supérieur. Elle voit alors de mieux en mieux la vérité de la parole de l'Ecclésiastique (XI, 14) : « Les biens et les maux, la pauvreté et la richesse viennent du Seigneur. » L'âme devient ici profondément convaincue que Dieu se sert même de la malice des hommes, par exemple des persécuteurs, pour faire mériter ceux qui ne veulent vivre que pour Lui. Ainsi Job reçut l'adversité, et ainsi

(1) *Amour de Dieu*, l. VIII, ch. V, VI; l. IX, ch. III, IV, V, VI, XV, XVI.

David supporta les injures de Séméï (IIe l. des Rois, xvi, 10).

Dans les grandes difficultés, les saints, en faisant ce qui est en leur pouvoir, disent : « Il en sera comme le bon Dieu voudra. »

A ce signe, s'ajoute une confirmation : celui qui renonce ainsi à sa volonté propre et adhère héroïquement à celle de Dieu trouve dans cette adhésion une sainte joie. En conformant de plus en plus son vouloir à celui de Dieu, il a tout ce qu'il veut. Il expérimente la vérité de cette parole du psaume v, 13 : « *Domine, ut scuto bonae voluntatis tuae coronasti nos.* Seigneur, tu nous entoures de ta bienveillance comme d'un bouclier. » C'est ce qu'ont particulièrement expérimenté les martyrs.

Saint Bernard, en expliquant le *Cantique des Cantiques* (v, 8; viii, 6), décrit les degrés de plus en plus élevés de cette charité héroïque en disant : « L'amour divin porte à une recherche incessante de Dieu, à un labeur continuel pour lui; il supporte infatigablement toutes les épreuves en union avec le Christ; il donne une véritable soif de Dieu; il nous fait courir rapidement vers lui; il nous donne de saintes hardiesses et une audace intrépide; il nous attache inséparablement à Dieu; il nous brûle et nous consume d'une ardeur très douce pour lui; enfin, au ciel, il nous assimile totalement à lui (1). »

Ces degrés de la charité parfaite ont été expliqués dans un opuscule qui fut attribué à saint Thomas (opus. 61), et par saint Jean de la Croix, dans la *Nuit obscure,* l. II, ch. xviii-xx, qui montre dans l'avant dernier degré l'u-

(1) « Amor facit : 1° languere utiliter; 2° quaerere Deum incessanter; 3° operari indesinenter; 4° sustinere infatigabiliter; 5° appetere impatienter; 6° currere velociter; 7° audere vehementer; 8° stringere inamissibiliter; 9° ardere suaviter; 10° assimilari totaliter. »

nion transformante, prélude de celle du ciel. « Les Apôtres, dit-il, ressentirent cette suavité d'amour ardent lorsque l'Esprit-Saint descendit visiblement sur eux » (*Ibidem*, ch. xx).

*
* *

Le plus grand signe de la charité héroïque envers Dieu, c'est *l'amour de la croix*. C'est à lui que conduit la patience et la conformité au vouloir divin dont nous venons de parler.

Dans le *Dialogue* de sainte Catherine de Sienne, chapitre LXXIV, le Seigneur dit : « Ce signe est celui qu'on vit dans les Apôtres après qu'ils eurent reçu le Saint-Esprit. Ils sortirent du Cénacle et, délivrés de toute crainte, ils annonçaient ma parole et prêchaient la doctrine de mon Fils unique. Loin de redouter les souffrances, c'est de leurs souffrances qu'ils se faisaient gloire. Ils n'avaient pas peur d'aller devant les tyrans pour leur annoncer la Vérité, pour l'honneur et la gloire de mon nom. »

Il est dit dans le même *Dialogue*, ch. LXXVI : « Ceux qui ont la passion de mon honneur et qui ont la faim du salut des âmes *courent à la table de la sainte croix*... Rien ne peut ralentir leur course, ni les injures, ni les persécutions, ni les plaisirs que le monde leur offre. Ils passent par-dessus tout cela,... le cœur tout transformé par la charité, goûtant et savourant cette nourriture du salut des âmes, prêts à tout supporter pour elles.

« Voilà qui prouve, à n'en pas douter, que l'âme aime son Dieu à la perfection et sans aucun intérêt. » — « A ceux-là je fais la grâce de sentir que je ne suis jamais séparé d'eux...; je me repose en eux et par ma grâce et par l'expérience que je leur donne de ma présence » (*Ibidem*, ch. LXXVIII).

C'est dire que l'exercice éminent de la charité s'accom-

pagne, à un degré proportionné, de l'acte du don de sagesse, qui nous permet, dit saint Thomas (1), de connaître de façon quasi expérimentale Dieu présent en nous. C'est là vraiment la vie mystique, sommet du développement normal de la grâce et prélude de la vie du ciel. Ce sommet ne saurait exister sans l'amour de la croix, et l'amour de la croix n'existe pas sans la contemplation du mystère de la Rédemption, du mystère de Jésus mourant par amour pour nous.

C'est pourquoi, dans le même *Dialogue* que nous venons de citer (chapitre IV), le Seigneur disait à sainte Catherine de Sienne pour elle et ses enfants spirituels : « Dès que toi et mes autres serviteurs aurez ainsi connu ma vérité, vous serez disposés à endurer jusqu'à la mort toutes les tribulations, injures, opprobres en paroles et en actions pour la gloire et l'honneur de mon nom. C'est ainsi que tu recevras et porteras les peines » ; c'est-à-dire avec patience, reconnaissance et amour.

Tels sont les grands signes de l'amour héroïque pour Dieu : la parfaite conformité à sa volonté dans les épreuves et l'amour de la croix. Il y a aussi un autre signe, c'est la charité parfaite pour le prochain, dont il nous reste à parler.

La charité héroïque envers le prochain : Le désir ardent de son salut et la bonté rayonnante pour tous

La charité nous porte à aimer le prochain en Dieu et pour lui ; c'est-à-dire parce que Dieu l'aime et comme Dieu l'aime. Elle nous fait désirer que le prochain soit tout à Dieu et qu'il le glorifie éternellement.

L'amour héroïque du prochain existe déjà quand on

(1) IIª IIªᵉ, q. 45, a. 2.

domine promptement de fortes tentations d'envie, de discorde, d'isolement, si différent de la solitude; de même quand on surmonte vite les tentations de présomption, qui portent, à la suite de certains froissements, à vouloir se passer du secours des autres, des amis, du directeur, des supérieurs.

Cette charité parfaite apparaît quand, au milieu de grandes difficultés, on aime le prochain, *mente, ore et opere*, c'est-à-dire en le jugeant avec bienveillance, en parlant bien de lui, en l'aidant dans la nécessité, en pardonnant parfaitement les offenses, en se faisant tout à tous. C'est plus visible encore si l'on va de préférence, comme un saint Vincent de Paul, vers les âmes déshéritées et déchues, vers les pauvres êtres égarés et gravement coupables, pour les relever, les réhabiliter et leur faire reprendre le chemin du ciel.

Un des principaux caractères de l'amour héroïque du prochain est *le désir ardent du salut des âmes*, la soif des âmes, qui rappelle la parole de Jésus en croix : *Sitio*.

Saint Jean disait (I Joan., III, 18) : « Mes petits enfants, n'aimons pas de parole et de langue, mais en action et en vérité. »

Cet amour héroïque du prochain a porté des saints jusqu'à vouloir se vendre comme esclave pour délivrer des captifs, et arracher ainsi des familles à la misère. Ce zèle s'est manifesté chez saint Paul, jusqu'à lui faire dire (Rom., IX, 3) : « Je souhaiterais d'être moi-même anathème, loin du Christ (1), pour mes frères, mes parents selon la chair, qui sont Israélites. »

C'est ce zèle qui a inspiré l'activité apostolique des grands missionnaires, de saint François Xavier, de saint Louis Bertrand, de Las Casas, de saint Pierre Claver;

(1) Non pas pour l'éternité, mais pour un temps plus ou moins long.

plus près de nous d'apôtres, comme un saint Jean Bosco, préoccupés de ramener à Dieu, dans nos pays chrétiens, les masses égarées qui ne connaissent plus l'Évangile.

*
* *

Un autre signe de l'amour héroïque du prochain, c'est, au milieu des plus grandes difficultés, *la bonté rayonnante pour tous*, selon la béatitude évangélique : « Bienheureux les pacifiques », c'est-à-dire ceux qui non seulement conservent la paix aux heures les plus difficiles, mais qui la donnent aux autres et relèvent les plus troublés. Ce signe éminent apparaît en Marie, appelée « consolatrice des affligés », et en tous ceux qui vraiment lui ressemblent.

Notre-Seigneur, en effet, a dit : « Aimez-vous les uns les autres comme je vous ai aimés (1). » — « C'est à ce signe qu'on reconnaîtra que vous êtes mes disciples (2). »

La bonté communicative, l'amour du prochain poussé jusqu'au sacrifice quotidien et caché, est la marque certaine de la présence de Dieu dans une âme. Cette bonté, qui est forte autant qu'elle est douce, porte parfois à corriger, mais sans amertume, sans aigreur, sans impatience; et, pour corriger efficacement, elle montre en celui qui mérite d'être repris le bien qui s'y trouve, le germe salutaire qui doit être développé. Alors celui qui reçoit la correction se sent aimé et compris; il prend courage. Si la Sainte Vierge nous apparaissait pour venir nous dire nos défauts, elle nous les dirait avec une telle bonté que nous accepterions tout de suite ses remarques et y puiserions la force pour avancer (3).

(1) Jean, XV, 12. — (2) Jean, XIII, 35.

(3) Un exemple de cette bonté unie à une profonde humilité nous est donné dans la vie de la fondatrice du Cénacle, qui renonça à 33 ans

*
* *

Cette charité parfaite à l'égard du prochain dérive d'une union intime avec Dieu et elle porte le prochain à cette même union, selon la parole du Sauveur : « Je prie pour que tous ceux qui croiront soient un, comme vous, mon Père, vous êtes en moi et moi en vous. » (Jean, XVII, 21). Plus l'âme est unie à Dieu, plus elle attire les autres vers Lui, sans les arrêter à soi. En elle transparaît la bonté divine, qui rayonne, qui attire avec force et douceur et finit par triompher de tous les obstacles (1). Nous en citerons, pour finir, un exemple tiré de la vie de sainte Catherine de Sienne. Un jour un Siennois mêlé aux affaires du gouvernement, Pierre Ventura, lui est amené le cœur plein de haines implacables. « Pierre, lui dit Catherine, je prends sur moi tous tes péchés, je ferai pénitence à ta place; mais accorde-moi une grâce, confesse-toi. — Je viens de me confesser dernièrement, dit le Siennois. — Ce n'est pas vrai, dit la sainte, il y a sept ans que tu ne t'es pas confessé. » Et, une à une, elle lui énumère toutes les fautes de sa vie. Stupéfait, Pierre s'avoue coupable, se repent de ses fautes et pardonne à

à être supérieure générale et obéit près de cinquante ans comme une simple Sœur, si bien que ce n'est qu'à la fin de sa vie qu'on comprit autour d'elle tout ce que le Seigneur lui avait donné et combien elle lui était unie. Il l'avait cachée, mais le rayonnement de sa bonté dans l'humilité finit par la faire découvrir. C'était elle qui, par son amour de Dieu et des âmes, portait la congrégation dont elle était vraiment la fondatrice. Cf. *Une grande humble,* par le P. H. Perroy, S. J., Paris, 1926.

(1) Un des caractères de la charité héroïque est de supporter très généreusement les souffrances qui viennent de ceux qu'on aime. Ainsi des saints qui, comme sainte Catherine de Sienne et sainte Jeanne d'Arc, ont eu un grand amour de l'Église, ont eu aussi particulièrement à souffrir des défauts des hommes d'Église, et cette souffrance était réparatrice.

ses ennemis. C'est qu'en promettant à Pierre Ventura de prendre ses fautes sur elle et de les expier, la sainte s'offrait vraiment comme victime, et le Seigneur demandait de sa servante, ou plutôt de son épouse, l'expiation par la souffrance. Elle prenait à la lettre la parole de Jésus : « *Aimez-vous les uns les autres comme je vous ai aimés.* »

C'est de la même manière héroïque qu'elle obtint la conversion d'une malade de Sienne, Andrée Mei, qui l'avait gravement calomniée. Cette femme, qui était dévorée par un cancer, était soignée par la sainte avec le plus grand dévouement; elle eut le triste courage de porter atteinte à l'honneur virginal de celle qui se dévouait ainsi pour elle, et ces mauvais propos se répandirent. Catherine ne cessa pas cependant de venir la soigner avec le même zèle. Sa patience et son humilité triomphèrent d'Andrée Mei. Un jour, s'approchant de son lit, elle fut entourée de lumière, comme resplendissante de gloire : « Pardon ! » s'écria la coupable. Catherine se jeta à son cou et leurs larmes se mêlèrent. C'était comme le rayonnement de la bonté divine et la réalisation de la parole du Sauveur : « *La lumière que vous m'avez donnée, ô mon Père, je la leur ai donnée, pour qu'ils soient un comme nous sommes un* » (Jean, XVII, 22).

Deux âmes unies en Dieu par la charité sont comme deux cierges dont les deux flammes s'uniraient et se confondraient.

Cette charité, qui triomphe ainsi de la méchanceté, fait participer les saints à la victoire du Christ sur le péché et sur le démon. Elle est une des gloires de son Corps mystique; par elle apparaît la grandeur de la vie de l'Église, sa fécondité en toutes sortes de biens, d'œuvres de miséricorde; c'est la confirmation de son origine divine.

CHAPITRE XIII

L'héroïcité des vertus morales chrétiennes

Ne pouvant parler ici de l'héroïcité de chacune des vertus morales en particulier, nous nous inspirerons surtout de la parole de Jésus (Matth., XI, 29) : « Prenez sur vous mon joug et recevez mes leçons, car je suis doux et humble de cœur. » Nous parlerons d'abord de l'héroïcité de l'humilité et de la douceur ; ces vertus donnent le ton chrétien pour parler ensuite de l'héroïcité de la force, de la prudence, de la justice et d'autres vertus correspondantes aux trois conseils évangéliques.

L'humilité et la douceur héroïques

L'humilité, qui réprime l'amour déréglé de notre propre excellence, nous porte à nous incliner profondément devant la grandeur de Dieu et devant ce qu'il y a de Dieu en toute créature (1). Cette vertu est héroïque lorsqu'elle arrive aux degrés supérieurs décrits par saint Anselme (2) et rappelés par saint Thomas (3) : « Non seulement reconnaître que par certains côtés nous sommes

(1) IIª IIªᵉ, q. 161, a. 1 et 3.
(2) *Lib. de similitudinibus*, ch. XCIX, *usque ad* CVIII.
(3) IIª IIªᵉ, q. 161, a. 6, ad 3ᵐ.

méprisables, mais vouloir que le prochain le croie, supporter patiemment qu'on le dise; accepter, non seulement qu'on le dise, mais qu'on nous traite comme une personne digne de mépris; enfin non seulement accepter, mais aimer d'être traité ainsi », pour être configuré à Notre-Seigneur, qui, par amour pour notre salut, a voulu les dernières humiliations de la Passion.

Cette humilité héroïque porte saint Pierre à vouloir être crucifié la tête en bas, elle porte saint François d'Assise et saint Benoît-Joseph Labre à se réjouir des plus mauvais traitements, à y trouver une sainte joie.

Cette humilité parfaite se manifeste extérieurement par une grande modestie habituelle. Comme il est dit dans l'Ecclésiastique (XIX, 27) : « A son air on connaît un homme; au visage qu'il présente on connaît le sage. Son vêtement, le rire de ses lèvres et sa démarche révèlent ce ce qu'est un homme. » Saint Paul dit (Philipp., IV, 5) : « Que votre modestie soit connue de tous. » Elle apparaît sur un visage calme, humble, peu porté à rire, dans une démarche grave, simple, sans affectation, qui montre qu'on garde la présence de Dieu, qu'on n'interrompt pas la conversation intime avec lui. Ainsi l'homme vraiment humble et modeste parle de Dieu par sa manière d'être et même par son silence (1).

L'humilité héroïque s'accompagne de la douceur à un degré proportionné. Par cette vertu on arrive à la pleine maîtrise de soi, à la parfaite domination de la colère, lorsqu'on ne résiste pas au mal, mais qu'on en triomphe par la bonté (2). Les degrés supérieurs de la douceur consistent à ne pas se troubler sous l'injure, à éprouver une sainte joie à la pensée du bien supérieur dont elle

(1) Cf. S. Thomas, IIª IIªᵉ, q. 160, a. 1 et 2.
(2) *Ibid.*, q. 157, a. 1, 2, 4.

est pour nous l'occasion, et enfin à avoir compassion de celui qui nous blesse, à souffrir du mal qui peut en résulter pour lui. Ainsi Jésus a pleuré sur Jérusalem, à la suite de son ingratitude; il était plus triste de la misère de la ville ingrate que de la mort cruelle qu'il allait subir. La douceur héroïque de Jésus s'est manifestée surtout par sa prière pour ses bourreaux.

La force héroïque et la magnanimité

Dans l'âme parfaite, l'humilité et la douceur s'accompagnent de vertus en apparence contraires, mais en réalité complémentaires : celles de force et de magnanimité; ce sont comme les deux côtés opposés d'une voûte d'ogive qui se soutiennent mutuellement.

La force est la vertu morale qui affermit l'âme dans la poursuite du bien difficile sans se laisser ébranler par les plus grands obstacles. Elle doit dominer la crainte des dangers, des fatigues, des critiques, de tout ce qui paralyserait nos efforts vers le bien. Elle empêche de capituler lâchement quand il faut combattre.

Elle modère aussi l'audace et l'exaltation intempestive, qui pousseraient à la témérité.

Elle a deux actes principaux : *entreprendre* courageusement (*aggredi*) et *endurer* (*sustinere*) des choses difficiles. Le chrétien doit les endurer par amour de Dieu, et il est plus difficile d'endurer longtemps que d'entreprendre courageusement une chose difficile dans un moment d'enthousiasme (1).

(1) Cf. SAINT THOMAS, IIª IIªᵉ, q. 123, a. 6 : « Principalior actus fortitudinis est sustinere, id est immobiliter sistere in periculis, quam aggredi. »

La force s'accompagne de la *patience* à supporter les tristesses de la vie sans se troubler ni murmurer, de la *longanimité* qui supporte longtemps et de la *constance* dans le bien, qui s'oppose à l'opiniâtreté dans le mal.

A la vertu de force se rattache aussi celle de *magnanimité*, qui porte à de grandes choses dans la pratique de toutes les vertus (1), en évitant la pusillanimité, la mollesse, sans tomber pourtant dans la présomption, la vaine gloire ou l'ambition.

Le don de force vient encore ajouter une perfection supérieure à la vertu de force; il nous dispose à recevoir les inspirations spéciales du Saint-Esprit, qui viennent soutenir notre courage devant le danger et chasser l'inquiétude de n'être pas capable d'accomplir un grand devoir ou de supporter les épreuves qui se présentent. Ce don nous fait conserver, malgré tout, « la faim et la soif de la justice de Dieu (2) ».

L'héroïcité de la vertu de force apparaît surtout dans le martyre subi pour rendre témoignage d'une vérité de foi ou de la grandeur d'une vertu chrétienne. En dehors du martyre, la vertu de force, le don de force, la patience et la magnanimité interviennent chaque fois qu'il y a quelque chose d'héroïque à accomplir ou une grande épreuve à supporter.

La force chrétienne diffère de la force stoïque en ce qu'elle s'accompagne de l'humilité, de la douceur et d'une grande simplicité. La simplicité est héroïque à sa manière lorsqu'elle aime la vérité, jusqu'à exclure absolument toute duplicité, tout léger mensonge, toute simu-

(1) Cf. SAINT THOMAS, IIª IIªᵉ, q. 129, a. 4, ad 3ᵐ : « Quaelibet virtus habet quemdam decorem, sive ornatum ex sua specie, qui est proprius unicuique virtuti; sed superadditur alius ornatus ex ipsa magnitudine operis virtuosi per magnanimitatem, quae omnes virtutes majores facit. »

(2) *Ibid.*, q. 139.

lation, toute équivoque, bien qu'elle ne porte pas à dire tout ce qu'on a dans l'esprit et dans le cœur, et qu'elle sache fort bien garder un secret.

La prudence héroïque

On parle moins de l'héroïcité de la prudence que de celle de la force; cependant cette vertu, dans les moments les plus difficiles, revêt aussi ce caractère. C'est elle qui doit diriger nos actions vers la fin dernière de toute la vie, en déterminant le juste milieu des vertus morales entre les déviations par excès et par défauts (1). Elle nous fait éviter la précipitation, l'inconsidération, l'indécision, l'inconstance dans la poursuite du bien. Elle a donc pour objet le vrai pratique ou la vérité à mettre dans nos actions. C'est pourquoi Notre-Seigneur dit à ses disciples : « *Soyez prudents comme des serpents et simples comme des colombes* » (Matth., x, 16). Il y a certes une réelle difficulté à bien concilier toujours ces deux vertus. Elles sont indispensables au chrétien, avec une note que les philosophes n'ont pas connue : le chrétien, en effet, ne doit pas être seulement *le parfait honnête homme* qui développe sa personnalité d'une façon humaine, il doit toujours agir comme un *enfant de Dieu*, en parfaite dépendance de Lui. Il doit même connaître de mieux en mieux cette dépendance, tandis que, au contraire, l'enfant, en grandissant, doit se suffire sans le secours de son père terrestre.

La prudence chrétienne à son degré supérieur connaît avec clarté et pénétration le vrai bien que doit réaliser

(1) Cf. IIa IIae, q. 47, a. 7.

l'enfant de Dieu, et elle dirige fermement les autres vertus pour le lui faire saintement accomplir.

Cette vertu est donc absolument nécessaire à ceux qui tendent à la perfection ou à l'union intime avec Dieu. Ils doivent aspirer à avoir toutes les vertus à un degré élevé, ce qui suppose la prudence à un degré proportionné, au moins pour ce qui regarde la sanctification personnelle. Cette vertu est surtout nécessaire évidemment à ceux qui doivent conseiller et diriger les autres.

Lorsque nous avons trop de confiance en notre propre prudence, Dieu, lorsqu'il veut nous purifier, permet que nous tombions dans des maladresses, suivies d'échecs plus ou moins visibles; il permet aussi parfois une certaine perte de mémoire, ou certains manques d'attention, qui ont des suites plus ou moins fâcheuses et qui nous humilient.

Après cette purification, la prudence peut devenir héroïque; elle s'accompagne alors assez manifestement du don de conseil à un degré éminent. Par ce don nous recevons les inspirations qui nous donnent, particulièrement dans les cas difficiles, l'intuition surnaturelle de ce qu'il convient de faire. On le voit d'une façon éclatante dans les conseils d'une sainte Catherine de Sienne au Pape pour le ramener d'Avignon à Rome, et dans ses lettres aux princes pour les affaires politiques qui intéressent la religion.

Sans arriver à un degré si élevé, la prudence parfaite, unie au don de conseil, nous fait voir ce qu'il faut dire et faire dans les moments difficiles, par exemple lorsqu'on nous pose une question indiscrète et qu'il faut répondre aussitôt, sans parler contre la vérité, ni révéler un secret. Si l'âme est généralement docile au Saint-Esprit, il lui donne alors une inspiration spéciale qui lui fait trouver la réponse à faire; on le voit souvent dans les temps de persécution, en particulier lorsque les prêtres, qui exer-

cent en secret le ministère, ont à répondre aux questions les plus insidieuses et les plus pressantes.

C'est ici que se manifeste la prudence héroïque.

De même lorsque le Seigneur fait entreprendre à certains de ses serviteurs des choses qui peuvent paraître à beaucoup imprudentes. Saint Alexis reçut le soir de son mariage l'inspiration de quitter sa femme et de passer sa vie dans la solitude et la prière en allant visiter les plus grands sanctuaires; il le fit héroïquement, et revint enfin à Rome sans se faire reconnaître dans la maison de son père, patricien, où vivait sa pieuse femme; il y passa plusieurs années comme un pauvre, dormant sous un escalier, et sa femme ne connut son secret qu'après sa mort; cette vie héroïque n'avait pas détruit en eux l'amour conjugal, mais l'avait complètement spiritualisé et transformé. Saint Alexis, en cette situation exceptionnelle, vivant incognito en la maison de son père, maltraité souvent par les domestiques, dut certes pratiquer la prudence héroïque unie au don de conseil. De même saint François d'Assise dans son amour de la pauvreté. De même encore ceux qui, par une inspiration divine, entreprennent des œuvres des plus difficiles, comme la réhabilitation complète de pauvres filles égarées, de criminelles, pour arriver à faire d'elles des religieuses consacrées à Dieu (1). Ces serviteurs de Dieu sont ainsi parfois conduits à des situations très difficiles, où agir et ne pas agir peuvent paraître à beaucoup également imprudent. Il faut alors demander humblement au Seigneur la lumière, les inspirations du don de conseil, rester souple et docile entre les mains de Dieu. La prudence parfaite est donc inséparable d'une prière continuelle pour obte-

(1) Telle est l'œuvre des *Réhabilitées* fondées par le P. Lataste. dominicain, mort en odeur de sainteté.

nir la lumière divine. Elle porte aussi à écouter les bons avis de tous ceux qui peuvent nous éclairer. Elle représente la parfaite maturité de l'esprit.

A l'égard du « surnaturel extraordinaire », la vraie prudence est circonspecte; elle ne le repousse pas *a priori*; elle constate les faits et ne se prononce que lorsqu'elle est obligée de le faire, après avoir souvent demandé la lumière à Dieu.

La prudence supérieure se manifeste aussi dans l'examen de certaines vocations exceptionnelles.

L'héroïcité de cette vertu apparaît donc surtout dans des actes qui, aux yeux de la sagesse humaine, sont imprudents, mais qui en réalité se révèlent d'une prudence supérieure par les résultats obtenus. Ainsi le Sauveur envoya ses douze apôtres travailler, sans aucun moyen humain, à la conversion du monde. Ainsi encore saint Dominique envoya ses premiers fils sans aucune ressource dans les différentes régions de l'Europe, où ils fondèrent des centres de vie apostolique qui subsistent encore aujourd'hui. Il y avait en cet acte une prudence très supérieure, manifestement éclairée par le don de conseil.

La justice héroïque

Il ne s'agit pas ici de la justice au sens large, qui désigne l'ensemble des vertus, comme lorsqu'il est dit de saint Joseph qu'il était un juste. Il s'agit de cette vertu spéciale qui incline notre volonté à rendre constamment à chacun ce qui lui est dû. La justice commutative établit ainsi, selon le droit, l'ordre entre les individus en réglant les échanges. La justice distributive établit l'ordre dans la société en distribuant comme il convient aux individus les biens d'utilité générale, les avantages et les charges. La justice légale ou sociale établit et fait observer de jus-

tes lois en vue du bien commun. Enfin l'équité (*epicheia*) observe l'esprit des lois plus encore que la lettre, surtout dans les cas exceptionnels où l'application rigoureuse de la lettre, de la légalité, serait trop rigide et inhumaine.

Pour se faire une idée de la justice parfaite, soit acquise, soit infuse, il faut se rappeler que cette vertu ne défend pas seulement le vol, la fraude, mais aussi le mensonge ou toute parole volontaire contre la vérité, l'hypocrisie, la simulation, la violation du secret, l'outrage à l'honneur, à la réputation du prochain par calomnie ou médisance, par action. Elle défend aussi le jugement téméraire, la moquerie, la raillerie qui diminuent indûment le prochain.

La justice a en nous souvent de l'alliage, lorsqu'on la pratique en partie du moins pour des motifs intéressés, comme celui qui paie ses dettes un peu pour éviter les frais d'un procès, ou comme celui qui évite le mensonge en partie à cause des suites ennuyeuses que cela pourrait avoir. Cette vertu a donc besoin d'être purifiée de tout alliage inférieur comme les autres.

La justice parfaite est nécessaire à ceux qui aspirent à l'union intime avec Dieu, car ils doivent devenir irréprochables avec autrui et pratiquer à son égard tous les devoirs de justice et de charité.

Il est dit dans l'Ecclésiastique (IV, 28) : « Jusqu'à la mort, combats pour la vérité et la justice, et le Seigneur combattra pour toi. Ne sois pas dur dans ton langage, paresseux et lâche dans tes actions. Ne sois pas comme un lion dans ta maison, ni capricieux au milieu de tes serviteurs. Que ta main ne soit pas étendue pour recevoir et retirée en arrière pour donner. »

Le parfait qui arrive à l'état d'union intime avec Dieu doit exercer la justice héroïque en toutes ses parties, y compris l'équité. Il doit observer parfaitement toutes les lois divines et humaines, ecclésiastiques et civiles. S'il

doit faire une distribution de biens ou de charges, il doit la faire proportionnellement aux mérites de chacun, en s'élevant au-dessus de considérations trop individuelles de parenté ou d'amitié. Il doit éviter toute injustice ou injure même légère à qui que ce soit.

La justice héroïque apparaît surtout lorsqu'il est très difficile de la concilier avec certaines affections profondes : par exemple si un père de famille, qui est en même temps magistrat, doit se prononcer contre son fils gravement coupable, ou encore si un supérieur doit envoyer dans un poste éloigné et périlleux un fils spirituel qui lui est très cher.

L'héroïcité des vertus religieuses

La religion se manifeste à un degré héroïque lorsqu'on en pratique les devoirs malgré de très vives oppositions familiales ou autres. Elle apparaît aussi dans le vœu du plus parfait bien observé, ou encore dans la fondation d'une famille religieuse au milieu des grandes difficultés qui généralement l'accompagnent.

La pauvreté héroïque renonce à tout, se contente du strict nécessaire pour ressembler à Notre-Seigneur, qui n'avait pas où reposer la tête. Rien ne manque à celui qui ne désire rien ; par là, comme saint François d'Assise, il est spirituellement riche et bienheureux.

La chasteté héroïque apparaît surtout dans la virginité perpétuelle, lorsqu'on vit dans la chair une vie toute spirituelle et qu'on finit par oublier tout désordre des sens à force de le vaincre.

L'obéissance héroïque enfin se manifeste par la parfaite abnégation de sa volonté propre, lorsqu'on ne fait rien pour ainsi dire sans consulter ses supérieurs, lorsqu'on obéit à tous les supérieurs quels qu'ils soient,

même s'ils étaient peu bienveillants ou même malveillants. Parfois est demandée l'obéissance à des ordres très difficiles, comme fut demandée à Abraham l'immolation de son fils. Il faut alors une très grande foi qui montre dans le supérieur Dieu lui-même, dont il est l'intermédiaire et au nom de qui il parle. C'est un moment de nuit obscure qui, s'il est bien traversé, conduit à une grande lumière, car le Seigneur récompense grandement par ses grâces de lumière, de force et d'amour, ceux qui obéissent ainsi (1). On voit que l'héroïcité des vertus morales les met de plus en plus au service de la charité et dispose l'âme à une union très intime avec Dieu, dont nous devons parler maintenant.

(1) L'histoire de l'Église rappelle le souvenir de quelques religieux qui eurent un grand zèle, l'étoffe de la sainteté, de terribles épreuves, mais auxquels semble avoir manqué l'obéissance héroïque à des supérieurs dont la vie personnelle laissait beaucoup à désirer. Quels que soient les mérites de ces serviteurs de Dieu, il ne sera jamais question de leur béatification.

CHAPITRE XIV

L'amour de Jésus crucifié et de Marie dans la voie unitive

« In mundo pressuram habebitis, sed confidite, ego vici mundum. »
(Joan., xvi, 33.)

Les quiétistes ont prétendu que l'humanité sainte du Sauveur était un moyen utile seulement au début de la vie spirituelle (1). Sainte Thérèse, au contraire, a particulièrement insisté sur ce point que nous ne devons pas de notre propre mouvement laisser, dans l'oraison, la considération de l'humanité du Sauveur, car elle est le chemin qui conduit nos âmes à sa divinité (2). La sainte, en traitant de l'état des âmes qui sont dans la VI[e] Demeure, ch. vii, écrit : « Il vous semblera que ces âmes qui goûtent des jouissances si hautes ne doivent plus méditer sur les mystères de la très sainte humanité de Notre-Seigneur Jésus-Christ, et qu'elles ne s'occupent que d'aimer... Mon dessein est de vous mettre sur ce point extrêmement sur vos gardes. Voyez, j'ose même

(1) Cf. Denzinger, *Enchiridion*, 1255.
(2) Cf. *Château intérieur*, II[e] Demeure, ch. i; VI[e] Demeure, ch. vii. — *Autobiographie*, ch. xxii.

vous dire de ne pas croire ceux qui vous parleraient différemment?... Comment nous éloignerions-nous volontairement de ce qui fait tout notre trésor et notre remède... Jésus lui-même a dit qu'il est *le chemin* (Jean, XIV, 6). Il a dit aussi qu'*il est la lumière* (Ibid., VIII, 12), et que *nul ne peut aller au Père que par lui* (Ibid., XIV, 6) A la vérité, ceux que le Seigneur a introduits dans la septième Demeure ne se séparent guère de Jésus-Christ Notre-Seigneur, qui, d'une manière admirable, selon sa divinité et son humanité tout ensemble, leur tient fidèle compagnie... La vie est longue, et les peines s'y rencontrent en grand nombre. Pour les supporter comme il faut, nous avons besoin de considérer comment Jésus-Christ, notre modèle, comment les apôtres et ses saints les ont supportées. C'est une excellente compagnie que celle du bon Jésus; ne nous séparons pas de lui, non plus que de sa sainte Mère... Encore une fois, mes filles, regardez ce chemin comme dangereux. Le démon pourrait en venir jusqu'à nous faire perdre la dévotion au très Saint-Sacrement. »

Sainte Catherine de Sienne, qui but plusieurs fois à la plaie sacrée du Cœur de Jésus, s'exprime de même, dans son *Dialogue* (1).

Elle ne cesse de parler du prix du sang du Sauveur.

La victoire du Christ et son rayonnement

Tous les saints ont redit ces paroles de saint Paul : « *Le Christ est ma vie et la mort m'est un gain* (2)... *Je désire mourir pour être avec le Christ* (3) ». — Comme le métier

(1) *Dialogue*, ch. XXI, XXVI, LIX, LXXV, LXXVI, Jésus est comparé à un pont qui relie la terre au ciel. Ce pont a trois degrés auxquels correspondent trois états de l'âme : les pieds, le cœur, la bouche.

(2) Philipp., I, 21. — (3) *Ibid.*, 23.

des armes, dit saint Thomas (1), est la vie du soldat, comme l'étude est celle du savant, le Christ a été leur vie, l'objet constant de leur amour et la source de leurs énergies. Saint Paul aimait encore à dire aux Corinthiens : « Les Juifs exigent des miracles, et les Grecs cherchent la sagesse; *nous, nous prêchons un Christ crucifié*, scandale pour les Juifs et folie pour les gentils, mais pour ceux qui sont appelés, soit Juifs, soit Grecs, *puissance de Dieu et sagesse de Dieu* (2). » — « Je n'ai pas jugé que je dusse savoir parmi vous autre chose que Jésus-Christ, et Jésus-Christ crucifié (3). » Le grand Apôtre le redit aux Éphésiens avec une incomparable splendeur : « Que Dieu le Père éclaire les yeux de votre cœur pour que que vous sachiez quelles sont les richesses de la gloire de son héritage réservé aux saints et quelle est la suréminente grandeur de sa puissance, celle qu'il a déployée dans le Christ ressuscité des morts (4). » — « *Que le Christ habite dans vos cœurs par la foi, de sorte que*, enracinés et fondés dans la charité, *vous deveniez capables de comprendre avec tous les saints quelle est la largeur et la longueur, la profondeur et la hauteur, même de connaître l'amour du Christ, qui surpasse toute connaissance, afin que vous soyez remplis de toute la plénitude de Dieu.* (5) »

Tous les saints ont vécu jusqu'à la fin de leur existence terrestre de la contemplation de la Passion, particulièrement ceux qui ont été plus configurés à Jésus crucifié, comme un saint François d'Assise, un saint Dominique, plus près de nous un saint Paul de la Croix, un saint Benoît-Joseph Labre.

Dans la voie unitive se manifestent de plus en plus les

(1) *In Ep. ad Philipp.*, I, 21. — (2) I Cor., I, 23. — (3) *Ibid.*, II, 2. — (4) Ephes., I, 19. — (5) Ephes., III, 19.

richesses spirituelles immenses de la sainte âme du Sauveur, de son intelligence, de sa volonté, de sa sensibilité. De plus en plus apparaît sa *sainteté innée, substantielle, incréée*, constituée par la personne même du Verbe qui possède intimement et pour toujours son âme et son corps qui ont souffert pour nous. De mieux en mieux, on voit le prix de la *plénitude de grâce, de lumière et de charité* qui dérivait du Verbe en la sainte âme de Jésus, plénitude qui fut la source de la paix la plus haute, de la béatitude parfaite dès ici-bas, et qui fut en même temps le principe de l'intensité des souffrances du Christ prêtre et victime, puisque ces souffrances, à la vue des péchés des hommes qu'il avait pris sur lui, avaient la même profondeur que son amour pour son Père offensé et pour nos âmes à sauver (1).

De plus en plus, dans la voie unitive, l'âme prend conscience de la *grande victoire* remportée par le Christ pendant sa Passion et sur la Croix : victoire sur le péché et sur le démon, manifestée trois jours plus tard par celle sur la mort (2).

Le prix de cette victoire sur le péché provient, on le saisit de mieux en mieux, de *l'acte d'amour théandrique*, qui puisait dans la personne divine du Verbe une *valeur intrinsèquement infinie* pour satisfaire et pour nous mériter la vie éternelle. Cet acte d'amour de la sainte âme du Sauveur « plaisait plus à Dieu que tous les crimes réunis ne lui déplaisent (3) ». Il venait de la personne même du Fils qui est égale au Père. Il valait plus que tous les mérites des hommes et des anges réunis. Il était d'une valeur égale et même supérieure à la récompense méritée, c'est-à-dire à la vie éternelle de tous les élus ra-

(1) Nous avons longuement développé ce point dans *l'Amour de Dieu et la Croix de Jésus*, t. I, pp. 206-264.

(2) Voir le beau livre de Dom Vonier : *La Victoire du Christ*, Desclée de Brouwer, 1935. — (3) Cf. S. Thomas, IIIa, q. 48, a. 2.

41

chetés par le sacrifice de la croix; il était d'une valeur surabondante.

Vraiment le Christ a pu dire : « *Ayez confiance, j'ai vaincu le monde* (1) »; et dans les moments de calamité et de persécution, quelle consolation de penser que le Christ crucifié a déjà remporté la victoire définitive; que nous n'avons qu'à nous donner à Lui pour qu'il nous en fasse bénéficier.

Il y a encore des luttes sur la terre, mais cependant la victoire est déjà remportée par Celui qui est le Chef du Corps mystique dont nous sommes les membres. Dans la voie unitive, la dévotion à la Passion du Sauveur devient de plus en plus la dévotion au Christ glorieux, vainqueur, par sa croix, du péché et du démon.

C'est ce que chantent les hymnes de la semaine sainte :

Vexilla Regis prodeunt;	Les étendards du roi s'avancent;
Fulget crucis mysterium,	Le mystère de la croix resplendit,
Qua vita mortem pertulit,	Où la Vie a subi la mort,
Et morte vitam protulit.	Et par sa mort, rendu la vie.
. . . .	
Te, fons salutis, Trinitas,	O Trinité, source de notre salut,
Collaudet omnis spiritus :	Que tout esprit vous glorifie.
Quibus crucis victoriam	Vous nous donnez la victoire par [la Croix;
Largiris, adde praemium.	Ajoutez-y la récompense.
Amen.	Ainsi soit-il.

On comprend dès lors de mieux en mieux ce que dit saint Thomas en parlant de l'amour de Dieu pour le Christ et pour nous (2) : « Dieu aime toujours plus les

(1) Joan., xvi, 33. De même il est dit, I Joan, v, 4 : « Haec est victoria quae vincit mundum, fides nostra. » — « *Est enim sperandarum substantia rerum* » (Hebr., xi, 1), notre foi remporte la victoire sur l'esprit du monde, parce qu'elle nous fait mépriser ce qui nous éloignerait de Dieu.

(2) Iª, q. 20, a. 4, corp. et ad 1ᵐ.

meilleurs, car son amour étant la source de tout bien, nul ne serait meilleur qu'un autre s'il n'était plus aimé par Dieu. — Il suit de là que Dieu aime le Christ non seulement plus que tout le genre humain, mais plus que tout l'ensemble des créatures, car il lui a voulu un bien supérieur, et il lui a donné un nom au-dessus de tout nom, il lui a donné d'être vraiment Dieu. L'excellence du Sauveur n'est pas diminuée du fait que Dieu l'a livré à la mort pour notre salut; bien au contraire, Jésus est devenu ainsi le vainqueur glorieux (du péché, du démon et de la mort) : le pouvoir suprême lui a été donné (Isaïe, XI, 6). »

On s'explique mieux ainsi la permission divine du péché du premier homme et de ses suites. Comme le dit encore saint Thomas (1) : « Dieu ne permet le mal que pour un bien supérieur. C'est pourquoi saint Paul a écrit (Rom., V, 20) : *Là où la faute a abondé, la grâce a surabondé*, et c'est pourquoi l'Église chante dans la bénédiction du cierge pascal : *O felix culpa, quae talem ac tantum meruit habere Redemptorem.* O bienheureuse faute, qui nous a valu un tel et si grand Rédempteur. » — La mort de Jésus sur la croix, qui est en même temps sa victoire, est la plus glorieuse manifestation de la Miséricorde et de la Puissance de Dieu. « *Il a aimé le monde jusqu'à livrer son propre Fils pour nous* », dit saint Jean (2). C'est ce qui apparaît de plus en plus aux yeux de l'âme contemplative, et c'est ce qui lui montre chaque jour davantage la valeur infinie du sacrifice de la messe qui perpétue en substance celui de la croix et nous en applique les fruits.

(1) IIIª, q. I, a. 3, ad 3^m. — (2) Joan., III, 16.

La dévotion à Marie dans la vie unitive

Pour pénétrer le mystère du Christ, celui de sa Passion, l'âme contemplative doit demander à Marie de l'y introduire plus profondément. C'est ce que nous montre, parmi plusieurs autres prières liturgiques, le *Stabat Mater*, de Jacopone de Todi, franciscain (1228-1306).

Cette séquence manifeste d'une façon singulièrement frappante combien la contemplation surnaturelle du mystère du Christ est dans la voie normale de la sainteté. Elle a des formes précises, ardentes et splendides pour exprimer la blessure du Cœur du Sauveur et nous montrer l'influence si intime et si pénétrante de Marie pour nous conduire à lui. Et non seulement la Très Sainte Vierge nous conduit à cette divine intimité, mais, en un sens, elle l'a fait en nous, c'est ce que nous dit, en ces strophes, la répétition admirable du *Fac*, qui est l'expression de la prière ardente :

Eia Mater, fons amoris, *Me sentire vim doloris* *Fac ut tecum lugeam.*	O Mère, source d'amour, Faites-moi sentir la violence de votre douleur, afin que je pleure avec vous.
Fac ut ardeat cor meum, *In amando Christum Deum,* *Ut sibi complaceam.*	Faites que mon cœur s'embrase d'amour pour le Christ Dieu, afin que je lui plaise.
Fac ut portem Christi mortem,	Faites que je porte la mort du [Christ.
Passionis fac consortem *Et plagas recolere.*	Faites moi partager sa passion et vénérer ses saintes plaies.
Fac me plagis vulnerari, *Fac me cruce inebriari,* *Et cruore Filii.*	Faites que, blessé de ses blessures, je sois enivré de la croix et du sang de votre Fils.

C'est la prière de l'âme qui veut connaître elle aussi spirituellement la blessure d'amour et être associée à ces douloureux mystères par l'adoration réparatrice, comme le furent, auprès de Marie, saint Jean et sainte Madeleine, sur le Calvaire, et comme le fut aussi saint Pierre quand il versa d'abondantes larmes.

Ces larmes de la contrition et de l'adoration on voudrait les verser toujours, car, comme il est dit dans un livre qui fut attribué à saint Augustin (1), « plus on souffre de l'offense faite à Dieu, plus on se réjouit d'éprouver cette sainte douleur ».

C'est ce qu'exprime encore le *Stabat* en cette admirable strophe :

Fac me tecum pie flere, *Crucifixi condolere,* *Donec ego vixero.*	Faites-moi avec vous pieusement Et compatir au Crucifié [pleurer Tant que durera ma vie.
Juxta crucem tecum stare,	Je veux avec vous me tenir près [de la Croix,
Et me tibi sociare *In planctu desidero.*	Et être plus intimement associé à vos saintes douleurs.

***

Il ne faut pas que ces sources de vie coulent inutilement pour nous; nous devons nous y abreuver. De ces plaies adorables du Sauveur jaillit la vie que nous devons boire abondamment. Daigne le Seigneur, pendant l'assistance au sacrifice de la messe et à la communion, nous élever ainsi à la source de son Cœur sacré.

(1) *L. de vera et falsa poenitentia*, ch. XIII : « Semper doleat poenitens, et de dolore gaudeat. » — Cf. S. THOMAM, IIIª suppl. q. 4, a. 2 : « Utrum expediat continue de peccato dolere. »

C'est ce que demande une belle prière allemande en une forme accessible à tous les fidèles :

Ich danke Dir, Herr Jesu Christ,
Dass du für mich, gestorben bist;
Lass dein Blut und deine Pein
An mir doch nicht verloren sein.

Merci, merci, Seigneur Jésus,
D'être mort pour notre salut;
Ne permets pas que ton Sang et ta Croix
Soient à jamais perdus pour moi.

C'est ce qu'exprime aussi d'une façon plus intime et plus ardente le B[x] Nicolas de Flüe, le pieux ermite appelé en Suisse le Père de la Patrie :

O mein Herr und mein Gott, *Nimm alles von mir,* *Was mich hindert zu Dir!*	O mon Seigneur et mon Dieu, Enlève-moi tout ce qui m'empêche d'aller à Toi!
O mei Herr und mein Gott, *Gib alles mir,* *Was mich fördert zu Dir!*	O mon Seigneur et mon Dieu, Donne-moi tout ce qui me conduira jusqu'à Toi!
O mein Herr und mein Gott, *Nimm mich mir,* *Und gib mich ganz zu eigen Dir!*	O mon Seigneur et mon Dieu, Prends-moi à moi Et donne-moi tout à Toi!

Bien certainement cette contemplation des mérites infinis du Sauveur est dans la voie normale de la sainteté; sans elle on ne peut avoir l'amour de la croix, qui n'est autre qu'un ardent amour de Jésus crucifié; c'est la voie royale du ciel, et il y a déjà en elle comme un commencement de l'éternelle vie « quaedam inchoatio vitae aeternae (1) ».

(1) Cf. SAINT THOMAS, I[a] II[ae], q. 69, a. 2; II[a] II[ae], q. 24, a. 3, ad 2[m]; *De Veritate,* q. 14, a. 2.

Une âme des plus éprouvées a écrit : « La parole divine du Sauveur m'a souvent soutenue : « Vous aurez des tri« bulations dans le monde; mais ayez confiance, j'ai vaincu le monde ». Son triomphe définitif à Lui, ce triomphe qui projette une si consolante lumière sur les choses de la terre, m'est une immense joie. Quand, excédée, je lève les yeux vers le bon Maître en soupirant : « Seigneur, j'ai besoin de joie! », je vois son triomphe, sa victoire à la fin des temps, et ce rayon d'en haut éclaire les plus sombres nuits et rassérène malgré tous les désastres. C'est comme si de la rive on regardait passer des torrents.

« Tout va si mal sur la terre! les bases de l'univers tremblent, mais Lui est immuable : immuablement bon. »

En le suivant ainsi on ne marche pas dans les ténèbres, mais on reçoit de plus en plus la lumière de vie (1).

(1) Le P. Marie-Jean-Joseph Lataste, O. P., fondateur de l'Œuvre des Réhabilitées de Béthanie, sans connaître la prière du B[x] Nicolas de Flüe, que nous venons de citer, avait composé cette prière presque semblable : « *O mon Jésus, que je vous aime! Donnez-vous à moi et donnez-moi à vous! Identifiez-moi à vous : que ma volonté soit la vôtre! Incorporez-moi à vous, que je ne vive qu'en vous et pour vous! que je dépense pour vous tout ce que j'ai reçu de vous, sans rien garder pour moi-même! Que je meure à tout pour vous! Que je vous gagne des âmes! Des âmes, ô mon Jésus, des âmes.* »

Troisième section

Les formes et degrés de la vie unitive

On ne peut se faire une juste idée de la vie unitive sans parler de ses différentes formes et de ses degrés. C'est pourquoi nous traiterons ici de la vie apostolique parfaite, fruit de la contemplation, et de la vie réparatrice. Cela nous préparera à mieux entendre ce qu'ont dit les grands spirituels de l'union mystique aride, de l'union extatique et de l'union transformante. Nous verrons ainsi comment doit se résoudre le problème : peut-on avoir la pleine perfection de l'Amour divin sans l'union mystique, soit aride, soit fruitive?

Pour traiter de ces sujets, qui nous dépassent beaucoup, nous nous rappelons ce qu'on a dit des jeunes et des vieux professeurs : « Les jeunes professeurs enseignent plus qu'ils ne savent, c'est-à-dire bien des choses qu'ils ne savent pas. Les professeurs d'âge moyen enseignent tout ce qu'ils savent. Les vieux professeurs enseignent ce qui est utile à leurs auditeurs. » Il est particulièrement nécessaire de suivre l'exemple de ces derniers lorsqu'on aborde le sujet que nous allons traiter maintenant; pour le faire de façon satisfaisante, il faudrait avoir l'expérience personnelle de cette union éminente. Nous ne pouvons que redire brièvement ce qui nous paraît le plus essentiel dans le témoignage des saints. Nous sommes comme un spectateur qui, étant encore dans la vallée, regarde d'en bas l'ascension de ceux qui s'élèvent jusqu'au sommet d'une montagne.

CHAPITRE XV

La vie apostolique parfaite et la contemplation

« *Ex plenitudine contemplationis derivatur doctrina et praedicatio.* »
(S. Thomas, IIª IIªᵉ, q. 188, a. 6.)

Il ne convient pas de traiter de l'union intime de l'âme purifiée avec Dieu sans parler des fruits qui en résultent dans la vie apostolique parfaite. Celle-ci diffère de la vie purement contemplative du Chartreux, par exemple, et de la vie active des Ordres hospitaliers, en ce sens qu'elle unit la contemplation et l'action apostolique qui consiste dans l'enseignement de la doctrine sacrée, la prédication et la direction des âmes.

On s'explique ainsi que, dans l'Église, les Ordres voués à la vie apostolique, comme ceux de saint Dominique, de saint François, des Carmes, etc., unissent les observances monastiques, comme l'abstinence, les jeûnes, le lever de nuit, l'étude approfondie de la philosophie et de la théologie, la prière liturgique intégrale, c'est-à-dire l'office divin psalmodié au chœur, et enfin l'apostolat par l'enseignement oral ou écrit et la prédication. Si l'un de ces éléments vient à prévaloir au détriment des autres, l'harmonie de cette vie apostolique est compromise. On s'ar-

rête soit à la lettre des observances, soit à une étude sans vie, soit à une prédication superficielle qui ne peut être féconde. Il faut, dans cette grande diversité de fonctions, conserver leur équilibre, leur unité, qui constitue l'esprit même de cette vie. Autrement elle se matérialise et s'extériorise. Le Bx Henri Suso reçut à ce sujet une vision qui lui montra que, dans un Ordre de vie apostolique, ceux qui s'attachent presque exclusivement aux observances extérieures et ceux qui se livrent à l'étude sans esprit de prière, sans amour généreux de Dieu et des âmes, ne sont pas plus avancés les uns que les autres, parce qu'ils ne tendent pas à la configuration au Christ, parce qu'ils ne vivent pas de Lui et ne peuvent le donner aux autres (1). « Leurs yeux ne se sont pas encore ouverts », dit le Bx Henri Suso ; ils n'ont pas le sens de la vie intérieure et ne comprennent pas le prix de la croix, sans laquelle l'apôtre ne peut travailler au salut des âmes.

La source éminente de l'apostolat

Cette vie apostolique doit se rapprocher le plus possible de celle de Notre-Seigneur et des apôtres saints Pierre et Paul, de celle d'un saint Jean l'Évangéliste. Les Pères de l'Église, pasteurs de leur diocèse, l'ont vécue, de même les grands théologiens, des apôtres comme saint Bernard, saint Dominique, les grands missionnaires comme saint François Xavier. Ils furent tous des prêtres de pensée profonde, de prière, de vrais contemplatifs, qui donnaient aux âmes pour les sauver leur vivante contemplation de Dieu et du Christ.

Un exemple frappant de la prédication, qui, selon

(1) *Le Livre de la Sagesse éternelle*, IIIe partie, ch. v. Cf. *Œuvres mystiques* du Bx Henri Suso, trad. du P. G. Thiriot, 1899, t. II, p. 233 sq.

l'expression de saint Thomas, « dérive de la plénitude de la contemplation », se trouve dans les sermons de saint Pierre le jour de la Pentecôte, lorsque, éclairé et fortifié par le Saint-Esprit, il dit aux Juifs (Actes des Ap., II, 23) : « Jésus de Nazareth... vous ayant été livré selon le dessein immuable et la prescience de Dieu, vous l'avez attaché à la croix et mis à mort par la main des impies. Dieu l'a ressuscité. » — (Act. Ap., III, 15; IV, 11) : « Vous avez fait mourir l'Auteur de la vie, que Dieu a ressuscité des morts, nous en sommes témoins... Ce Jésus est la pierre rejetée par vous de l'édifice, et qui est devenue la pierre angulaire. Et le salut n'est en aucun autre. »

La prédication, qui dérive de la plénitude de la contemplation, déborde dans les Épîtres de saint Paul, par exemple en ces paroles de celle aux Éphésiens, III, 14 : « Je fléchis le genou devant le Père, de qui tire son nom toute famille dans les cieux et sur la terre, afin qu'il vous donne, selon les trésors de sa gloire, d'être puissamment fortifiés par son Esprit, en vue de l'homme intérieur, et que le Christ habite dans vos cœurs par la foi, de sorte que, étant enracinés et fondés dans la charité, vous deveniez capables de comprendre avec tous les saints quelle est la largeur et la longueur, la profondeur et la hauteur, même de connaître l'amour du Christ, qui surpasse toute connaissance, en sorte que vous soyez remplis de toute la plénitude de Dieu. » C'est vraiment la parole de feu sous l'inspiration divine.

Les yeux qui s'ouvrent aux choses divines sont ceux de la contemplation aimante et pénétrante des mystères révélés, contemplation supérieure aux pratiques extérieures de pénitence, supérieure aussi à la simple étude ; c'est celle qui doit être, avec l'amour profond de Dieu et du prochain, l'âme de l'apostolat.

Comme Jésus-Christ et les Douze, l'apôtre doit être un contemplatif qui livre aux autres sa contemplation pour

les sanctifier et les sauver. La fin spéciale de la vie apostolique se trouve exprimée en ces paroles de saint Thomas : « Contemplari et contemplata aliis tradere (1). »

*
* *

Mais comment faut-il entendre ces rapports de la contemplation et de l'action dans la vie apostolique?

Pour que cette vie d'apostolat garde son unité, la contemplation et l'action ne peuvent être en elle *ex aequo*, sur le pied de l'égalité. Elles doivent être subordonnées, sans quoi elles se nuiraient l'une à l'autre, et finalement il faudrait choisir entre l'une ou l'autre.

Mais comment entendre cette subordination?

Quelques-uns, sans bien s'en rendre compte, diminuent l'enseignement traditionnel en disant : la vie apostolique a pour *fin principale* et première *l'action* apostolique, mais elle tend aussi vers une certaine contemplation comme *moyen* nécessaire en vue de l'action.

Est-ce que vraiment les saints apôtres et les grands misssionnaires comme un saint François Xavier ont considéré la contemplation aimante des mystères de la foi comme un *simple moyen subordonné à l'action*; est-ce que le saint Curé d'Ars considérait ainsi la prière, l'oraison, la célébration de la sainte messe? N'est-ce pas là diminuer l'importance de l'union à Dieu, source de tout apostolat? En suivant cette manière de voir, qui est rarement formulée de façon explicite, on arriverait à dire que l'amour du prochain est supérieur à l'amour de Dieu; ce serait une hérésie qui renverserait l'ordre même de la charité.

Saint Thomas et ses disciples disent de façon plus éle-

(1) IIª IIªᵉ, q. 188, a. 6.

vée, plus traditionnelle et plus féconde : la contemplation des choses divines et l'union à Dieu qu'elle implique ne sauraient être conçues comme un *moyen subordonné* à l'action, car elles lui sont *supérieures*. Il est de toute évidence qu'il n'y a rien de plus élevé ici-bas que l'union à Dieu par la contemplation et l'amour (1), et par suite l'action apostolique n'a de valeur profonde qu'en tant qu'elle dérive de cette source, qui, loin d'être un *moyen subordonné*, est une *cause éminente*.

Bien plus, c'est l'action apostolique qui est elle-même un moyen subordonné à l'union à Dieu à laquelle l'apôtre veut conduire les âmes, comme il y a été conduit lui-même. Aussi faut-il dire que la vie apostolique tend principalement *à la contemplation qui fructifie en apostolat*. Comme le dit admirablement saint Thomas, « la prédication de la parole divine doit dériver de la plénitude de la contemplation » ($II^a II^{ae}$, q. 188, a. 6). Ainsi l'ont expliqué ses meilleurs commentateurs, parmi lesquels on peut citer ici les Carmes de Salamanque (2) et le dominicain Passerini (3).

Saint Thomas ajoute que Jésus-Christ ne s'est pas contenté de la vie purement contemplative, mais il a choisi celle qui suppose l'abondance de la contemplation et qui descend en faire part aux hommes par la prédication (4).

(1) $I^a II^{ae}$, q. 182, a. 1 : « Vita contemplativa est simpliciter melior quam activa. » — *Item*, a. 4 : « Secundum suam naturam... vita contemplativa est prior quam activa, in quantum prioribus et melioribus insistit, unde et activam vitam movet et dirigit. »

(2) *Cursus theologicus*, tr. XX, *De statu religioso*, disp. II, dub. III. « Finis proximus vitae mixtae est contemplatio ut derivatur ad actionem circa proximum. »

(3) *De Hominum statibus*, in $II^{am} II^{ae}$, q. 188, a. 6 : « Religio mixta respicit principaliter contemplationem ut fructificantem ad extra ad animarum salutem. »

(4) III^a, q. 40, a. 1, ad 2^m; a. 2, ad 3^m.

Il y a même, disent plusieurs thomistes, entre la contemplation et l'action un rapport semblable à celui qui existe entre l'Incarnation et la Rédemption. L'Incarnation ou l'union hypostatique de la nature humaine du Christ à la personne incréée du Verbe n'est pas ordonnée à notre rédemption comme un moyen inférieur à une fin supérieure, mais comme une *cause éminente* à un effet inférieur. « Le Christ, dit saint Thomas (1), est plus aimé de Dieu que tout le genre humain, que toutes les créatures ensemble... Il ne perd rien de son excellence, du fait que Dieu l'a livré à la mort pour notre salut; bien au contraire, il est devenu ainsi le glorieux vainqueur du péché et de la mort. »

En écrivant ces lignes, saint Thomas montre que sa doctrine dérive de la contemplation de la grandeur du mystère du Christ.

Dieu, de toute éternité, a voulu l'Incarnation, non pas comme *subordonnée à la Rédemption*, mais comme *fructifiant en rédemption*. De même il a voulu, dans la vie apostolique, la contemplation et l'union à Dieu, non pas comme subordonnées à l'action, mais comme fructifiant en apostolat.

*
* *

Pourquoi l'apostolat doit-il dériver de la contemplation des mystères du salut? Est-ce là une nécessité? — Oui, pour que la prédication de l'Évangile et la direction des âmes soit lumineuse, vivante, simple, pénétrante, avec l'onction qui attire les cœurs et la conviction profonde qui les entraîne. Saint Thomas dit : « Celui qui porte aux autres la parole de Dieu doit les instruire, attirer

(1) Ia, q. 20, a. 4, ad 1.

leur cœur vers Dieu et mouvoir leur volonté à l'accomplissement de la loi divine » (IIª IIªᵉ, q. 177, a. 1).

Il doit en être ainsi pour que la prédication donne non seulement la lettre, mais l'esprit de la parole de Dieu, des mystères surnaturels, des préceptes, des conseils. Il ne s'agit pas ici de lyrisme romantique, mais du souffle de vérité divine qui vient d'un grand esprit de foi et de l'amour ardent de Dieu et des âmes.

Pour bien comprendre ce que doit être la prédication de l'Évangile, il faut se rappeler que la Loi nouvelle n'est que secondairement une loi écrite ; elle est tout d'abord et principalement une *loi infuse* dans les âmes, « la grâce du Saint-Esprit (1) » ; c'est pour nous faire vivre de cette grâce qu'il a fallu nous instruire par la parole extérieure et l'écriture sur les mystères à croire et les préceptes à observer.

La prédication de l'Évangile doit être esprit et vie ; et il faut que l'apôtre, pour ne pas se décourager au milieu de tous les obstacles qu'il rencontre, ait « la faim et la soif de la justice de Dieu », il faut qu'il ait le don de force pour persévérer jusqu'à la fin et entraîner avec lui les âmes.

Cette faim et cette soif de la justice de Dieu grandissent dans la prière liturgique, l'oraison. Mais c'est surtout la *célébration du saint sacrifice de la messe*, par l'union à Dieu qui s'y trouve, qui est le sommet d'où doit descendre comme un fleuve la prédication vivante de la parole divine.

Normalement le prêtre, pour être « alter Christus », devrait arriver à la contemplation surnaturelle du sacrifice de la croix perpétué en substance sur l'autel. Cette contemplation devrait être l'âme même de l'apostolat. Elle

(1) Cf. Saint Thomas, Iª IIªᵉ, q. 106, a. 1.

est manifestement vis-à-vis de lui, non pas comme un moyen subordonné, mais comme une cause éminente, semblable aux sources toujours fécondes d'où descendent les grands fleuves. Bref, pour porter les autres à Dieu, il faut lui être intimement uni.

Condition et fécondité de l'apostolat

Les fruits de cet apostolat doivent être la conversion des infidèles, celle des pécheurs, l'avancement des bons, d'une façon générale : le salut des âmes. Or, il faut se rappeler que Notre-Seigneur, pour sauver les âmes, ne s'est pas contenté de leur prêcher la vérité, mais par amour il est mort pour elles sur la croix. De même les apôtres ne peuvent sauver les âmes par la prédication sans souffrir pour elles.

Saint Paul nous le montre lorsqu'il écrit (II Cor., IV, 8) : « Nous sommes opprimés de toute manière, mais non écrasés; dans la détresse, mais non dans le désespoir; persécutés, mais non délaissés; abattus, mais non perdus; portant toujours avec nous dans notre corps la mort de Jésus, afin que la vie de Jésus soit manifestée en nous. » Jésus, en promettant le centuple à ceux qui le suivent, leur a annoncé cette persécution (Marc, x, 30).

Le Seigneur rappelle cette vérité à sainte Catherine de Sienne, comme on le voit dans son *Dialogue,* ch. CLVIII : « Regarde la barque de ton père Dominique, mon fils bien-aimé, et vois avec quel ordre parfait tout y est disposé. Il a voulu que ses frères n'eussent point d'autre pensée que mon honneur et le salut des âmes, par la lumière de la science. C'est cette lumière dont il a voulu faire l'objet principal de son ordre... A quelle table a-t-il invité ses fils pour se nourrir de cette lumière de la science? A la table de la croix. La croix est la table où

vient s'asseoir le saint désir pour se nourrir des âmes, pour mon honneur à moi. »

Parmi les spirituels de la Compagnie de Jésus, le P. Lallemant dit de même, dans *La Doctrine spirituelle* : (IIe p., sect. I, ch. III, a. 4 : l'amour des croix) : « Comme Notre-Seigneur n'a fait la rédemption du monde que par sa croix... ; de même les ouvriers évangéliques ne font l'application de la grâce de la rédemption que par leurs croix et par les persécutions qu'ils souffrent. De sorte qu'on ne doit pas espérer grand prix de leurs emplois s'ils ne sont accompagnés de traverses, de calomnies, d'injures et de souffrances.

« Quelques-uns croient faire des merveilles parce qu'ils ont des sermons fort bien composés, prononcés avec grâce, qu'ils ont la vogue et sont bien venus partout. Ils se trompent; les moyens sur quoi ils s'appuient ne sont pas ceux dont Dieu se sert pour faire de grandes choses. Il faut des croix pour procurer le salut du monde. C'est par la voie des croix que Dieu mène ceux qu'il emploie à sauver les âmes, les apôtres et les hommes apostoliques, un saint Xavier, un saint Ignace, un saint Vincent Ferrier, un saint Dominique. ... Jésus nous a choisi nos croix et nous les présente comme la matière des couronnes qu'il nous prépare et comme une épreuve de notre vertu et de notre fidélité à son service. »

Le Bx Grignion de Montfort parle de même dans sa *Lettre aux amis de la croix*, et dans *L'Amour de la divine sagesse*, Ir p., ch. VI.

La fécondité merveilleuse de l'apostolat des saints apparaît en particulier dans les missions. En Asie et dans l'archipel indien, saint François Xavier convertit des milliers de païens, de même saint Pierre Claver. Saint Louis Bertrand fut le saint François Xavier de la Nouvelle Grenade, il amena à la foi chrétienne, au milieu de périls incessants, plus de 150.000 âmes. En diverses

régions, combien de missionnaires furent cruellement martyrisés, et leur sang devint une semence de chrétiens. La vie de l'Église, comme celle de son divin fondateur, est une vie qui est passée par la mort et qui se conserve ainsi toujours jeune et d'une inépuisable fécondité.

Il résulte de là que l'apostolat fécond doit dériver de l'union intime avec Dieu et de la contemplation des choses divines; saint Thomas dit même « de la plénitude de la contemplation », quoique son langage soit toujours si sobre.

On a ici une nouvelle confirmation de cette doctrine que la contemplation, qui procède de la foi vive éclairée par les dons, est dans la voie normale de la sainteté, surtout pour le prêtre qui doit diriger les âmes, les éclairer et les conduire à la perfection (1).

(1) Cf. CARDINAL MERCIER, arch. de Malines, *La vie intérieure, appel aux âmes sacerdotales*, 1919, pp. 237 ss. L'âme fidèle expérimente l'intimité divine. Pourquoi il y a relativement peu d'âmes qui goûtent cette union. Notre responsabilité à cet égard. Qu'est la vocation apostolique? — pp. 244-296 : Dévouement du pasteur à son troupeau : charité universelle, charité magnanime, charité opérante; — pp. 296-315 : Culte et prédication du mystère chrétien, substance de l'Évangile. Ce mystère fait-il l'objet préféré de nos oraisons? La déchéance des croyances religieuses et l'insuffisance de l'enseignement dogmatique. Que votre vie soit une vie d'oraison! *Ibidem*, pp. 443-470.

Voir aussi J. MARITAIN, *Action et contemplation* dans *Revue Thomiste*, mai-juin, 1937, pp. 18-51.

CHAPITRE XVI

La vie réparatrice

Pour compléter ce que nous avons dit de l'union à Dieu chez les parfaits, il faut parler au moins brièvement de la vie réparatrice, qui est un apostolat, par la prière et la souffrance, voulu par Dieu pour féconder grandement l'apostolat doctrinal par la prédication.

Notre-Seigneur a sauvé le monde plus encore par son amour héroïque sur la croix que par ses sermons. Ses paroles nous donnaient la lumière, nous indiquaient la voie à suivre; sa mort sur la croix nous a obtenu la grâce pour suivre cette voie.

Marie, qui a mérité le titre de Corédemptrice et celui de Médiatrice universelle, est le modèle des âmes réparatrices par ses souffrances au pied de la croix. Par elles, elle nous a mérité *de congruo*, ou d'un mérite de convenance, fondé sur la charité, tout ce que le Verbe fait chair nous a mérité en stricte justice. S. S. Pie X (Encycl. *Ad diem illum*, 2 févr. 1904) a approuvé cet enseignement commun des théologiens. Et Benoît XV a ratifié le titre de corédemptrice en disant que « Marie, en union avec le Christ, a racheté le genre humain, *ut dici merito queat ipsam cum Christo humanum genus redemisse* » (Lettre du 22 mars 1918, *Acta Apost. Sed.* X,

182). C'est ainsi que Marie est devenue la Mère spirituelle de tous les hommes.

Plus récemment, S. S. Pie XI, dans l'Encyclique *Miserentissimus Redemptor*, a rappelé aux fidèles la nécessité de la réparation en les exhortant à unir l'oblation de toutes leurs contrariétés et de leurs souffrances à l'oblation toujours vivante au cœur de Notre-Seigneur, prêtre principal du sacrifice de la messe.

A la messe, l'immolation de Jésus n'est plus sanglante et douloureuse comme sur la Croix, mais l'immolation douloureuse doit continuer dans le Corps mystique du Sauveur et continuera jusqu'à la fin du monde. Jésus, en effet, en s'incorporant progressivement les fidèles qu'il vivifie, reproduit en eux quelque chose de sa vie d'enfance, de sa vie cachée, de sa vie publique et de sa vie douloureuse, avant de les faire participer à sa vie glorieuse dans le ciel. Par là, Il leur donne de travailler, de coopérer avec Lui, par Lui et en Lui, au salut des âmes par les mêmes moyens que Lui. C'est en sens que saint Paul a écrit (Col., I, 24) : « *Maintenant je suis plein de joie dans mes souffrances pour vous, et ce qui manque aux souffrances du Christ en ma propre chair, je l'achève pour son corps, qui est l'Église.* » — Il ne manque rien aux souffrances du Christ en elles-mêmes, elles ont une valeur surabondante et infinie à raison de la personnalité du Verbe de Dieu fait homme; mais il leur manque quelque chose dans leur rayonnement en nous.

La vie réparatrice chez le prêtre

Il faut en particulier que le prêtre soit « *un autre Christ* ». Jésus est prêtre et victime, et le prêtre ne peut

vouloir participer au sacerdoce du Christ sans participer en quelque manière à son état de victime, dans la mesure voulue pour lui par la Providence. Quant il monte à l'autel, il porte sur sa chasuble devant lui et derrière lui une croix qui rappelle celle du Sauveur.

Ainsi l'ont compris les grands évêques qui, dans les temps de persécution, ont donné leur vie pour leur troupeau. Ainsi l'ont compris les prêtres saints, comme un saint Bernard, un saint Dominique, un saint Charles Borromée, un saint Philippe de Néri, plus près de nous un Curé d'Ars, qui offrait toutes ses souffrances pour les fidèles qui venaient à lui, en offrant le corps et le précieux sang de Notre-Seigneur.

De même encore l'ami du Curé d'Ars, le vénérable P. Chevrier, de Lyon, disait en substance aux prêtres qu'il formait : « Le prêtre doit être un autre Christ; en pensant à la Crèche, il doit être humble et pauvre; plus il l'est, plus il glorifie Dieu et est utile au prochain : le prêtre doit être *un homme dépouillé*. — En se rappelant le Calvaire, il doit penser à s'immoler lui-même pour donner la vie. Le prêtre doit être *un homme crucifié*. En pensant au tabernacle, il doit se rappeler qu'il doit se donner incessamment aux autres, il doit devenir comme du bon pain pour les âmes : le prêtre doit être *un homme mangé* (1). »

Le P. Charles de Foucauld, qui s'offrit lui-même pour sceller de son sang son apostolat auprès des Musulmans, avait écrit sur un carnet qu'il portait toujours sur lui : « Vivre comme si tu devais mourir martyr aujourd'hui. Plus tout nous manque sur terre, plus nous trouvons ce

(1) Cf. *Le Père Chevrier*, par ANTOINE LESTRA, Paris, Flammarion, 1934, p. 165.

que la terre peut nous donner de meilleur : la croix (1). »

C'est ce qui se constate d'une manière très visible dans la vie de beaucoup de fondateurs d'Ordre, qui doivent, à l'exemple de Notre-Seigneur, compléter leur œuvre par la parfaite immolation d'eux-mêmes. C'est en particulier manifeste, d'une façon des plus frappantes, dans la vie de saint Paul de la Croix, fondateur des Passionistes au XVIIIe siècle (2). (Voir l'appendice à ce chapitre).

C'est un des plus grands exemples de vie réparatrice, chez un fondateur, qui confirme ainsi son œuvre par quarante-cinq ans de souffrances qui furent comme une incessante prière au jardin des Oliviers. Il mourut à 81 ans, en 1775, et les derniers mois de sa vie furent comme un ciel anticipé.

Les pages profondes écrites dans ce livre que nous venons de citer éclairent, pensons-nous, la vie de plusieurs autres saints, en particulier les dernières années de saint Alphonse de Liguori, où il fut tant éprouvé. On pourrait croire, en lisant superficiellement le récit de ces peines intérieures dans sa *Vie*, écrite par le P. Berthe,

(1) Comme autre exemple de vie réparatrice, nous citerons celui du saint abbé Girard, sous-diacre de Coutances, mort en 1921 après vingt-deux ans de souffrances. Sa vie a été écrite sous le titre : *Vingt-deux ans de martyre*, par Myriam de G., Lyon (Vitte), qui elle-même est clouée sur un lit de douleur depuis vingt-cinq ans. Ce saint abbé, après son sous-diaconat, fut atteint de la tuberculose des os aux genoux; malgré plusieurs opérations et ses pèlerinages à Lourdes, il ne guérit pas, mais il obtint une grâce plus grande, celle d'offrir quotidiennement ses souffrances pour féconder l'apostolat des prêtres de sa génération. Après ces vingt-deux ans de martyre, son corps, rongé par la tuberculose, n'était plus qu'une plaie, et, en mourant, il acceptait de continuer à souffrir autant d'années encore, s'il le fallait. Son immolation douloureuse, unie à celle de la messe, avait fait de lui un saint; elle dut obtenir la conversion d'un grand nombre d'âmes.

(2) *Oraison et ascension mystique de saint Paul de la Croix*, par le P. Gaëtan du Saint-Nom de Marie, prêtre Passioniste, Louvain, 1930; pp. 86-88; pp. 115-177.

qu'elles sont celles de la purification passive des sens unies à celles de l'esprit. En réalité, l'âme de ce grand saint, qui était alors arrivé à l'âge de 80 ans, était déjà purifiée, et ces grandes épreuves de la fin sont surtout réparatrices pour la sanctification des pécheurs. C'est le grand apostolat par la souffrance qui fait participer les saints à la vie douloureuse de Notre-Seigneur et qui leur donne de sceller leur œuvre comme il a scellé la sienne sur la Croix.

La vie réparatrice chez tous ceux qui ont à porter une lourde croix

Si le prêtre doit être un autre Christ, le simple chrétien doit aussi « porter sa croix tous les jours (1) » et offrir ses souffrances en union avec le sacrifice de Jésus perpétué sur l'autel ; il doit les offrir pour lui-même et pour les âmes au salut desquelles il doit travailler.

Saint Benoît-Joseph Labre n'était pas prêtre, il n'a pas participé au sens propre du mot au sacerdoce du Christ, mais il a grandement participé à son état de victime. Il faut en dire autant de beaucoup d'épouses de Jésus-Christ, qui, à l'exemple de Marie, participent à ses souffrances et y trouvent une maternité spirituelle des plus profondes, qui est comme un reflet de la maternité spirituelle de la Sainte Vierge à l'égard des âmes rachetées par le sang de son Fils.

(1) Luc, IX, 23 : « S'adressant à *tous*, Jésus dit : « Si quelqu'un veut venir après moi, qu'il se renonce lui-même, qu'il porte sa croix chaque jour et me suive. »

Marie n'a pas reçu le caractère sacerdotal, elle ne pouvait consacrer l'Eucharistie, mais comme le dit M. Olier, « elle reçut la plénitude de l'*esprit du sacerdoce* », qui est l'esprit du Christ rédempteur. Elle pénétrait le mystère de nos autels plus encore que l'apôtre saint Jean, lorsqu'il célébrait la messe devant elle, et lui donnait la sainte communion. Marie, dans l'Église naissante, fécondait par son oblation intérieure, unie à celle de la messe, l'apostolat des Douze. Par ses souffrances intérieures, à la vue des hérésies naissantes qui niaient la divinité de son Fils, elle était mère spirituelle des âmes à un degré qui ne peut être soupçonné sans une expérience profonde de cet apostolat caché. Elle continuait ainsi le sacrifice de son Fils.

Comme nous le disait une servante de Dieu qui a vécu longtemps de cette vérité : « Le Corps mystique du Christ ne peut pas plus vivre sans souffrance que nos yeux sans la lumière du soleil. Ici-bas, plus une âme est proche de Dieu, c'est-à-dire plus elle aime, plus elle est vouée à la souffrance. — N'est-ce pas une noble vocation, pour des âmes qui ont tout reçu de l'Église, de vivre et de s'immoler pour leur Mère? (1) » — La même vaillante religieuse disait aussi : « Il faut de la patience, mais je la gagnerai; Notre-Seigneur la gagnera... Je lui dis toujours : je veux cette âme au prix de n'importe quelle souffrance (2). » — « Jusqu'à la fin du monde, le Christ agonisera dans ses membres, et c'est par ces souffrances et cette agonie que l'Église, son Épouse, enfantera des saints... Depuis la mort de Jésus, la loi n'a pas changé : on ne sauve les âmes qu'en souffrant et en mourant pour elles (3). » — « Le Cœur éternellement glorifié de Jésus

(1) *Mère Françoise de Jésus* (abrégé de sa vie, auquel nous avons joint des extraits de ses écrits), p. 53. — (2) *Ibid*, p. 54.
(3) *Ibid.*, pp. 143-145.

ne souffrira plus, il ne peut plus souffrir, et c'est notre tour désormais... Quel bonheur que ce soit à nous maintenant à souffrir et non plus à Lui! (1)

A ces âmes réparatrices le Seigneur fait entendre des paroles comme celle-ci : « Ne m'as-tu pas demandé une part de ma Passion ? Choisis : veux-tu la joie d'une foi sans ombre, te ravissant et t'inondant de délices, ou veux-tu l'obscurité, la souffrance, qui te fera coopérer au salut des âmes ? (2) » Notre-Seigneur les invite à choisir très librement; mais comme irrésistiblement elles abandonnent la joie et choisissent la souffrance avec toutes ses obscurités... pour que la lumière, la sainteté, le salut soient donnés à d'autres.

De temps en temps, Dieu leur donne la vue de l'endurcissement des cœurs, et l'enfer à certaines heures semble déchaîné pour leur arracher à elles-mêmes, un acte de désespoir; elles combattent pendant des heures, c'est une lutte d'esprit à esprit. Coûte que coûte, il faut suivre le Maître jusqu'au bout. Il leur laisse de plus en plus entendre qu'Il attend d'elles l'amour du mépris et une destruction complète, comme celle du grain de froment mis en terre, qui doit mourir pour porter beaucoup de fruit. Cette vie réparatrice est celle des âmes qui sont appelées au service intime du Seigneur Jésus (3).

Tel est le signe de l'amour parfait, comme il est dit dans le *Dialogue* de sainte Catherine de Sienne (chap. LXXIV) : « C'est celui qu'on vit dans les apôtres lorsqu'ils eurent reçu le Saint-Esprit... Loin de redouter les souffrances, c'est de leurs souffrances qu'ils se glorifiaient... Cet amour, c'est le Saint-Esprit lui-même qui le donne en communiquant sa force à la volonté. » Dans le même

(1) *Ibid.*, p. 147.
(2) *Ibid.*, 177.
(3) *Ibid.*, p. 179.

livre (ch. LXXVIII), il est dit (c'est le Seigneur qui parle) : « Ceux qui ont la passion de mon honneur, qui ont faim du salut des âmes, courent à la table de la sainte croix. Ils n'ont d'ambition que de souffrir et d'affronter mille fatigues pour le service du prochain, en portant dans leur corps les stigmates du Christ, car l'amour crucifié qui les brûle éclate dans le mépris qu'ils ont d'eux-mêmes dans la joie qu'ils éprouvent dans les opprobres, dans l'accueil qu'ils font aux contradictions et aux peines que je leur accorde, de quelque côté qu'elles viennent et de quelque manière que je les leur envoie... Ils sont ainsi conformes à l'Agneau sans tache, mon Fils unique, qui, sur la croix, était tout à la fois bienheureux et souffrant... Ces âmes, plongées dans le brasier de ma charité, n'ayant plus aucune volonté propre, mais tout entières embrasées en Moi, qui donc les pourrait prendre et les retirer de Moi ? »

C'est la parfaite configuration à Jésus-Christ, c'est, dans la vie réparatrice, l'union transformante devenue féconde et rayonnante. C'est la participation à l'état de victime de Jésus et, même chez les saints qui n'ont pas reçu le sacerdoce proprement dit, une union très intime au Prêtre éternel, en laquelle se réalisent admirablement les paroles de saint Pierre (I Petr., II, 5) : « Approchez-vous de lui, pierre vivante, rejetée des hommes, il est vrai, mais choisie et précieuse devant Dieu, et vous-mêmes, comme des pierres vivantes, entrez dans la structure de l'édifice pour former un temple spirituel, un sacerdoce saint, afin d'offrir des sacrifices spirituels agréables à Dieu, par Jésus-Christ. »

Cette configuration à Notre-Seigneur crucifié par la vie réparatrice est comme le prélude immédiat de la vie de l'éternité.

Un grand exemple

Nuit de l'esprit réparatrice en saint Paul de la Croix [1]

La lecture des œuvres de saint Jean de la Croix porte à considérer la nuit de l'esprit surtout comme une purification passive personnelle, qui dispose l'âme à l'union parfaite avec Dieu, dite union transformante. Cette purification, qui comme *passive* est un état mystique et comporte la contemplation infuse, apparaît ainsi comme *nécessaire* pour enlever les défauts des avancés dont il est parlé dans la *Nuit Obscure*, l. II, ch. II, en particulier un secret orgueil spirituel, qui parfois est cause de beaucoup d'illusions. C'est un purgatoire avant la mort, mais un purgatoire où l'âme mérite et où son amour grandit beaucoup. Finalement cette obscurité et les angoisses qu'on y éprouve font place à la lumière supérieure et à la joie de l'union transformante, prélude immédiat de la vie du ciel. L'hiver de la nuit de l'esprit paraît suivi d'un printemps et d'un été perpétuel, après lequel il n'y aurait plus d'automne.

Telle est l'impression que donne la lecture de la *Nuit Obscure* et de la *Vive Flamme d'Amour*. On dirait que la nuit de l'esprit n'est pour les âmes avancées qu'un tunnel à traverser avant d'entrer dans l'union transformante et qu'il n'y a plus ensuite à le traverser de nouveau.

Certaines vies de grands serviteurs de Dieu particulièrement voués à la réparation, à l'immolation pour le salut des âmes ou à l'apostolat par la souffrance intérieure, font penser cepen-

(1) Ces pages ont paru dans le n° des *Études Carmélitaines* d'octobre 1938, qui a été consacré à l'étude de « *la nuit mystique* », description psychologique, explication théologique, examen de cas naturels ou morbides, qui ont quelques ressemblances avec cet état.

dant à une prolongation de la nuit de l'esprit même après l'entrée dans l'union transformante. Mais alors cette épreuve ne serait plus surtout *purificatrice*, elle serait surtout *réparatrice*.

Saint Jean de la Croix, sans insister particulièrement sur ce point, a fait plusieurs fois allusion aux épreuves intérieures endurées par les saints pour le salut des pécheurs (1). Sainte Thérèse parle aussi à ce point de vue de la grande générosité des âmes entrées dans la VII[e] Demeure (2).

Que faut-il penser d'une nuit de l'esprit plus réparatrice que purificatrice et qui se prolongerait même longtemps après l'entrée dans l'union transformante, lorsque l'âme éprouvée est déjà personnellement purifiée? Nous avons brièvement traité ailleurs cette question (3), il importe de rappeler sur ce point les principes certains et quelques faits significatifs.

*
* *

Tout d'abord l'esprit chrétien ne saurait oublier que les grandes souffrances intérieures que Notre-Seigneur et sa sainte Mère ont éprouvées à la vue du péché et en s'offrant en victime pour nous ne furent pas purificatrices pour eux, mais rédemptrices pour nous, et que plus les âmes avancent, plus leurs souffrances intérieures ressemblent à celles de Jésus et de Marie. On dit aussi communément que les serviteurs de Dieu sont plus particulièrement éprouvés, soit qu'ils aient besoin d'une purification plus profonde, soit qu'ils doivent, à l'exemple de Notre-Seigneur, travailler par les mêmes moyens que lui à une grande cause spirituelle, comme à la fondation d'un Ordre religieux ou au salut de beaucoup d'autres âmes. Saint Jean de la Croix et sainte Thérèse n'ont guère cessé de l'expérimenter. Les faits

(1) Cf. *Cantique Spirituel*, II[e] p., str. XX.

(2) *Château intérieur*, VII[e] Demeure, ch. IV : « Sa Majesté ne peut rien nous accorder de plus précieux qu'une vie conforme à celle de son Fils bien-aimé. Aussi, j'en suis absolument convaincue, ces grâces (de l'union transformante) sont destinées à fortifier notre faiblesse et à nous rendre capables de supporter, à l'exemple de ce divin Fils, de grandes souffrances. Ne voyons-nous pas que tous ceux qui ont approché de plus près Notre-Seigneur Jésus-Christ sont ceux qui ont enduré de plus grandes tribulations? Considérons celles de sa glorieuse Mère et de ses glorieux apôtres. »

(3) *L'Amour de Dieu et la Croix de Jésus*, 1929, t. II, pp. 625-631 ; 814-823.

montrent bien qu'il en est ainsi. Nous signalerons ici un fait particulièrement frappant et nous comparerons ensuite brièvement la nuit de l'esprit purificatrice à celle qui est surtout réparatrice et qui contient un apostolat par la souffrance aussi fructueux que caché.

Notons d'abord, sans y insister, un fait assez caractéristique qui se constate à la fin de la vie de saint Alphonse de Liguori; il avait déjà 80 ans, et à lire superficiellement cette période de son existence, on pourrait croire qu'il traverse la nuit passive des sens, qui s'accompagne assez souvent de fortes tentations contre les vertus qui ont leur siège dans la sensibilité : la chasteté et la patience. Ces tentations furent alors si fortes pour ce saint vieillard que son domestique se demandait s'il n'en perdrait pas la raison. Mais si l'on est attentif à tout le travail déjà accompli par la grâce dans l'âme de ce grand saint, tout porte à penser que cette épreuve de la fin de sa vie n'était pas précisément pour lui la purification passive des sens (quoiqu'elle ne eût toutes les apparences), mais une suite d'afflictions qu'il endurait surtout pour le prochain, et pour consolider la fondation pour laquelle il avait déjà tant souffert.

Un exemple plus frappant encore nous est donné dans la vie de saint Paul de la Croix, fondateur des Passionistes. On peut se faire une juste idée de sa vie intérieure par ses nombreuses lettres (1), par les notes laissées par son confesseur et directeur, le P. Jean-Marie, et par d'autres documents de l'époque, cités dans le procès de canonisation et les travaux préparatoires. Les principaux de ces documents ont été réunis par le P. Gaëtan du Saint-Nom de Marie, passioniste, dans son livre, *Oraison et ascension mystique de saint Paul de la Croix* (Museum Lessianum, Louvain, 1930). L'auteur de cet ouvrage a bien voulu nous communiquer quelques autres documents qu'il se propose de publier bientôt et qui confirment ce qui est contenu en ceux qu'il nous a fait déjà connaître.

Nous ne citerons ici que les faits les plus significatifs. Saint Paul de la Croix naquit en 1694, il devait devenir le fondateur d'un Ordre religieux voué à la réparation, et de plus, il devait vivre jusqu'à 81 ans, il est mort en 1775. Que s'est-il passé en

(1) *Lettere*, éd. P. Amedeo, 4 vol., Rome 1924. — Voir aussi la première biographie du Saint par le Bx V. Strambi, 1786.

cette longue vie toute donnée à Dieu dès l'enfance dans la plus grande austérité?

Il fut élevé de la façon la plus chrétienne et habitué dès son jeune âge à l'abnégation complète et à la pratique de toutes les vertus. De très bonne heure il eut l'oraison affective de simple regard, et vers l'âge de 19 ans sa piété grandit beaucoup. Il appelait cette époque « sa conversion »; on y voit les signes de la *purification passive des sens* accompagnée, comme il n'est pas rare, d'une crise de scrupules (cf. P. Gaëtan, *op. cit.*, p. 8).

A partir de ce moment, le P. Gaëtan distingue justement dans sa vie mystique trois périodes. Dans la première, qui dure douze ans, le saint est élevé progressivement aux divers degrés d'oraison décrits par sainte Thérèse, même à l'union transformante. Dans la seconde période, qui dure quarante-cinq ans, il expérimente avec une singulière profondeur ce qu'est la vie réparatrice. Dans la troisième période, qui comprend les cinq dernières années de sa vie, bien que les épreuves continuent, les consolations augmentent au fur et à mesure qu'il se rapproche du terme du voyage.

Dans la première période, après la purification passive des sens et la crise très pénible de scrupules, le serviteur de Dieu, qui a reçu la grâce de la contemplation infuse, reste trois ou quatre heures de suite en oraison (*op. cit.*, p. 12). Journellement, il donnait sept heures à l'oraison. Selon le témoignage de son confesseur, le P. Jean-Marie, il connaît l'oraison extatique vers l'âge de 24 ans, il était souvent hors de ses sens. Il reçut alors de grandes lumières sur les mystères de la foi et fut favorisé de visions lui donnant à entendre qu'il devait fonder un Ordre consacré à la Passion (*op. cit.*, p. 15). Il reçut aussi à cette époque une vision de la Sainte Trinité, une du ciel et une autre de l'enfer; sa foi « lui parut changée en évidence » (*op. cit.*, p. 19).

Il paraît certain que saint Paul de la Croix subit personnellement la *purification passive de l'esprit* à l'âge de 26 ans, surtout pendant une retraite de quarante jours en 1720. Le P. Gaëtan rapporte longuement ces épreuves, p. 41-63. Le Saint entend alors contre Dieu « des paroles diaboliques, qui, dit-il, lui percent le cœur et l'âme » (*op. cit.* p. 55).

Cette purification passive de l'esprit s'achève par une admirable contemplation de la Passion du Sauveur (*op. cit.*, p. 57-73), contemplation qui porte le Saint « à s'approprier par l'amour les très saintes souffrances de Jésus ». « L'âme, dit-il, toute immergée dans le pur amour, sans image, en très pure et nue

foi, se trouve tout à coup, quand il plaît au Souverain Bien, plongée également dans la mer des souffrances du Sauveur » et voit « que la Passion est une œuvre toute d'amour » (*op. cit.*, p. 57).

A partir de ce moment, l'oraison du Saint consistait à se revêtir des souffrances de Jésus et à se laisser immerger dans la divinité du Sauveur (*op. cit.*, p. 62).

Avant l'âge de 31 ans, saint Paul de la Croix reçut la grâce de *l'union transformante*. On ne peut guère en douter si, après avoir bien considéré l'élévation des grâces purificatrices qui précèdent, on prend connaissance des témoignages recueillis par le P. Gaëtan (*op. cit.* p. 85-97). Cette grâce insigne fut même accompagnée ici du symbolisme qui parfois la manifeste sensiblement : apparition de Notre-Seigneur, de la Mère de Dieu, de plusieurs saints; Paul de la Croix reçut aussi une bague d'or sur laquelle étaient représentés les instruments de la Passion.

Quand on voit à quelle intimité d'union avec Jésus Crucifié était arrivé le Serviteur de Dieu avant l'âge de 31 ans, et qu'on pense qu'il devait vivre encore jusqu'à 81 ans et fonder un Ordre voué à la réparation, on s'étonne moins de le voir associé ensuite, pendant une période de quarante-cinq ans, à la vie douloureuse de Notre-Seigneur Jésus Christ. De fait, après avoir reçu la grâce de l'union transformante, il dut, selon le témoignage de son confesseur (*op. cit*, p. 2 et 115-177), traverser quarante-cinq années de désolations intérieures, d'abandon des plus douloureux, pendant lesquelles « de temps en temps seulement le Seigneur lui accordait un court répit » (*ibid.*, p. 2).

C'est vraiment la vie réparatrice dans toute sa profondeur et son élévation, c'est l'apostolat par la souffrance spirituelle à un degré exceptionnel. Ce fut non seulement la soustraction des consolations sensibles, mais comme l'éclipse des vertus de foi, d'espérance et de charité. Le Saint se croyait abandonné de Dieu, il croyait Dieu irrité contre lui. Les tentations de désespoir et de tristesse étaient accablantes. Et pourtant en cette interminable épreuve, le Saint montrait une grande patience, une résignation parfaite à la volonté divine et une grande bonté pour tous ceux qui l'approchaient, comme le rapporte le P. Gaëtan, p. 96. « Un jour il dit à son directeur : « Si l'on me demandait « n'importe quand : à quoi pensez-vous ? il semble que je pourrais « répondre : mon esprit s'occupe de Dieu » (S., I, 317, 64). Il en était ainsi jusque dans ses grandes désolations spirituelles, alors

qu'il lui semblait n'avoir plus ni foi, ni espérance, ni charité (S., I, 324, 103). Il avait même coutume de dire : « Il me semble « impossible de ne pas penser à Dieu, vu que notre esprit est tout « plein de Dieu et que nous sommes entièrement en Lui » (S., I, 324, 105). » Ces témoignages sont extraits du Sommaire des procès ordinaires en vue de la canonisation.

De fait, lorsque Paul de la Croix cheminait dans les rues de Rome en disant : *A via Pauli, libera nos, Domine,* il ne trouvait plus spirituellement l'air respirable que du côté de Dieu, et pendant quarante-cinq ans ce fut, et souvent la nuit comme le jour, une oraison douloureuse, héroïque, incessante, qui cherchait Dieu avec ardeur, et qui le cherchait pour le donner aux âmes pour lesquelles ce grand saint souffrait. Plus fructueuses que des années de prédication inspirée par un moindre amour, ces années si pénibles furent une réalisation des plus élevées de la parole du Maître : « *Oportet semper orare et non deficere* » (Luc, XVIII, 1). On comprend dès lors la portée de cette réflexion de saint Jean de la Croix : « Un seul acte de pur amour peut faire plus de bien dans l'Église que bien des œuvres extérieures » inspirées par une moindre charité.

Sur la fin de ces quarante-cinq ans de vie douloureuse, il y eut davantage pour saint Paul de la Croix des intervalles de consolation, il se sentit attiré dans les plaies du Sauveur. Jésus en croix lui dit : « Tu es dans mon cœur » (*ibid.*, p. 162). La Sainte Vierge lui apparut. Il eut aussi une apparition d'une âme sacerdotale condamnée au purgatoire et pour laquelle il devait souffrir. La Passion du Sauveur lui fut comme imprimée sur le cœur (*ibid.*, p. 167).

Après ces quarante-cinq ans, l'épreuve s'atténua, les consolations spirituelles augmentèrent progressivement pendant les cinq dernières années de sa longue vie. Il eut une apparition de Notre-Dame des Douleurs et d'autres faveurs à la sacristie des Saints-Jean-et-Paul à Rome, des extases avec et sans lévitation. Puis les derniers mois de sa vie, à l'âge de 81 ans, furent comme le prélude immédiat de la béatitude du ciel.

Les faits que nous venons de rapporter sont certainement très exceptionnels. On rencontre pourtant de temps à autres, plus particulièrement dans les ordres contemplatifs voués à la prière et à l'immolation, des faits un peu semblables, en des âmes qui ont une vocation réparatrice et qui ont fait un vœu qui les consacre à cet apostolat par la souffrance. Nous avons

personnellement connu trois carmélites fort généreuses et une âme sacerdotale qui paraissaient être dans une interminable nuit de l'esprit (trente et quarante ans) : c'étaient pourtant des âmes déjà purifiées, semble-t-il, mais leur oblation pour le salut des pécheurs paraissait avoir été acceptée.

***

Après l'examen de ces faits, à la lumière des principes nous croyons pouvoir arriver à cette conclusion.

Lorsque la nuit de l'esprit est surtout *purificatrice*, sous l'influence de la grâce qui s'exerce principalement par le don d'intelligence, les vertus théologales et l'humilité sont purifiées de tout alliage humain. Comme nous l'avons montré ailleurs (1), le motif formel de ces vertus est nettement dégagé de tout motif accessoire, et leur objet premier est mis en un très puissant relief au-dessus de tout objet secondaire. L'âme ainsi purifiée peut dépasser les formules des mystères et entrer *dans les profondeurs de Dieu*, comme dit saint Paul (I Cor., II, 10). Alors, malgré toutes les tentations contre la foi et l'espérance, l'âme croit fermement par un *acte direct* d'une façon très pure et très haute qui survole la tentation, elle croit pour ce seul et très pur motif surnaturellement atteint : l'autorité de Dieu révélateur ; elle espère aussi uniquement parce qu'il est l'infinie Miséricorde toujours secourable ; elle l'aime dans la plus complète aridité parce qu'il est infiniment meilleur en lui-même que tous les dons qu'il pourrait nous accorder. La Vérité première révélatrice motif formel de la foi infuse, la Miséricorde divine auxiliatrice motif formel de l'espérance, la Bonté infinie de Dieu souverainement aimable en elle-même, apparaissent alors de plus en plus dans leur surnaturalité transcendante comme trois étoiles de première grandeur en la nuit de l'esprit (2).

Lorsque cette épreuve est surtout *réparatrice*, lorsqu'elle a principalement pour but de faire travailler l'âme déjà purifiée au salut du prochain, alors elle conserve les mêmes caractères fort élevés que nous venons de dire, mais elle prend un autre caractère qui fait davantage penser aux souffrances intimes de

(1) *L'Amour de Dieu et la Croix de Jésus*, t. II, pp. 549-656.

(2) Autant que nous connaissons la vie du P. Surin, nous pensons qu'il connut cette purification passive et y acquit de grands mérites.

Jésus et de Marie, qui eux, n'avaient pas besoin d'être purifiés. Ici la souffrance fait penser à celle d'un sauveteur qui, dans un naufrage, lutte héroïquement pour arracher à la mort ceux qui sont sur le point de se noyer. Ces sauveteurs spirituels, à la manière de Paul de la Croix, luttent non seulement des heures et des mois, mais parfois des années pour arracher des âmes à la mort éternelle, et ils doivent en quelque sorte à leur place résister à leurs tentations pour venir efficacement à leur secours. Ces âmes sont intimement associées à la vie douloureuse du Sauveur ; en elles se réalisent pleinement les paroles de saint Paul (Rom., VIII, 17) : « *Heredes quidem Dei, coheredes autem Christi, si tamen compatimur, ut et conglorificemur* (1). »

(1) Du reste, même lorsque la nuit de l'esprit est surtout purificatrice et précède l'union transformante, il n'est pas rare qu'il y ait en elle à quelque degré l'autre caractère de réparation pour le prochain. C'est ce qu'on peut constater par exemple dans la Vie de saint Vincent de Paul écrite par Abelly, l. III, ch. XI, sect. 1 (cf. *Revue d'Ascétique et mystique*, 1932, pp. 398 sq.), là où il est dit qu'il accepta de souffrir pour un docteur de Sorbonne fort tourmenté par des tentations contre la foi; saint Vincent de Paul dut alors lui-même résister pendant quatre ans à des tentations si fortes contre cette vertu qu'il se demandait s'il y consentait ou non ; c'est alors qu'il écrivit le *Credo* sur une feuille de papier qu'il mit sur son cœur, et lorsque la tentation était plus violente, il pressait le *Credo* sur son cœur, pour se donner à lui-même un signe extérieur de sa fidélité. Au terme de ces quatre années, la foi de Vincent de Paul était considérablement augmentée par tous les actes héroïques qu'il avait dù faire en traversant ce tunnel. Nous croyons qu'il faut faire la même remarque à propos des plus grandes peines intérieures du saint Curé d'Ars et aussi à propos de la purification passive de l'esprit que subit sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus vers la fin de sa vie (cf. *Histoire d'une âme*, 1923, ch. IX et XII). Il faut relire à ce sujet les paroles qu'elle disait alors et qui sont tout à fait révélatrices.

Voir aussi *Études Carmélitaines*, oct. 1938, *La Nuit de l'esprit chez Ruusbroec*, par L. Reypens, p. 78. Ce qui y est dit du sommet de la vie mystique dans le vide et l'abandon.

La nuit de l'esprit semble aussi se prolonger après l'union transformante en la vie de la Vénérable Marie de l'Incarnation, ursuline de Tours et de Québec, cf. *L'Itinéraire mystique de la Vénérable Mère Marie de l'Incarnation*, par le P. J Klein, M. S. C., Paris, 1937, thèse dont les conclusions restent pourtant sur plusieurs points très contestables, cf. *Ami du Clergé*, 16 février 1939, pp. 98-100.

Citons pour terminer un grand spirituel que lisait souvent saint Paul de la Croix, Tauler, *Sermon pour le lundi avant les Rameaux*, trad. Hugueny, t. I, pp. 265-269 :

Voici comment it y décrit l'union divine dans les facultés supérieures : « Là l'esprit est alors ravi au-dessus de toutes ses facultés, dans un désert désolé dont personne ne peut parler, dans les ténèbres secrètes du bien sans mode déterminé. Là, l'esprit est introduit dans l'unité de l'Unité, simple et sans mode déterminé, si profondément qu'il perd le sentiment de toute distinction... Mais quand ces hommes reviennent à eux-mêmes, ils discernent toutes choses dans la joie et la perfection, comme personne ne peut le faire; ce discernement est né dans l'Unité simple; c'est ainsi qu'ils discernent, avec clarté et vérité, tous les articles de la pure foi... Personne n'entend mieux le vrai discernement que ceux qui parviennent à *l'Unité*. On appelle celle-ci — et elle l'est vraiment — *ineffables ténèbres*, et c'est cependant *la lumière essentielle*; et on l'appelle aussi *désert désolé* au-delà de toute expression; personne n'y trouve ni chemin ni rien de déterminé : c'est au-dessus de tout mode.

« Voici comme il faut entendre ces ténèbres : c'est une lumière qu'aucune intelligence créée ne peut naturellement atteindre ni comprendre. Et c'est un lieu sauvage, parce qu'il n'a aucune voie (naturelle) d'accès. Quand l'esprit est introduit ici, c'est au-dessus de lui-même... On doit alors, en grande humilité, se tenir soumis à la volonté de Dieu. Dieu exige alors de l'homme un détachement plus grand que jamais..., plus de pureté, de simplicité..., une profonde humilité et toutes les vertus qui s'épanouissent dans les facultés inférieures. C'est ainsi que l'homme devient le familier de Dieu et de là naît un homme divin. » Saint Paul de la Croix, qui lisait souvent Tauler, a dû lire cette page, qui paraît expliquer un peu la nuit réparatrice dans laquelle il vécut si longtemps, après avoir été élevé à l'union transformante.

CHAPITRE XVII

L'influence du Saint-Esprit dans l'âme parfaite

« *Si scires donum Dei!* »

Pour bien entendre ce qu'est l'union mystique, il faut parler de l'influence du Saint-Esprit dans l'âme parfaite en rappelant les principes les plus certains et les plus élevés qui sont communément enseignés à ce sujet. Pour voir leur sens et leur portée, nous parlerons d'abord du Saint-Esprit comme don suprême, et ensuite de ce qui suit cette donation dans l'âme parfaite.

Le Saint-Esprit, don incréé

L'Esprit-Saint est appelé le don par excellence. Jésus y fait allusion et plus qu'allusion lorsqu'il dit à la Samaritaine : « *Si tu savais le don de Dieu!* » Déjà le don créé de la grâce sanctifiante unie à la charité dépasse immensément tous les dons naturels, ceux de l'imagination la plus riche, de l'intelligence la plus géniale, de la volonté la plus énergique. La grâce, germe de la vie éternelle, dépasse même immensément la vie naturelle des anges, la force naturelle de leur intelligence et de leur volonté; elle dépasse aussi et de beaucoup, comme le dit saint Paul, les grâces gra-

tuitement données et en quelque sorte extérieures, comme le don des miracles, le don des langues, la prophétie.

Or le Saint-Esprit est le *don incréé*, infiniment supérieur encore à celui de la grâce sanctifiante et de la charité, supérieur à tout degré de charité et à tout degré de gloire.

Il est d'abord don incréé, comme terme ultime et éternel de la fécondité divine du Père céleste et de son Fils. Le Père, infiniment bon, par la génération éternelle du Verbe, communique à celui-ci toute la nature divine, lui donne d'être Dieu de Dieu, lumière de lumière. Le Père et le Fils spirent l'Amour personnel qu'est le Saint-Esprit (1). La troisième Personne divine procède ainsi de l'amour mutuel du Père et du Fils; elle est le don incréé que les deux premières personnes se font l'une à l'autre, don unique, par une spiration éternelle, qui communique à l'Esprit-Saint toute la nature divine.

Saint Thomas explique bien (2) pourquoi le Saint-Esprit est appelé le Don personnel et incréé : parce que tout don provient d'une donation gratuite dont le principe est l'amour, et la première chose que nous donnons à quelqu'un c'est l'amour par lequel nous lui voulons du bien; ainsi l'amour est le premier de tous les dons, le principe de tous les autres. Par suite, le Saint-Esprit, qui est l'Amour personnel subsistant, mérite d'être appelé le Don personnel et incréé.

Ce don suprême, que les deux premières personnes divines se font l'une à l'autre de toute éternité, nous a été donné

(1) On distingue en la Sainte Trinité *l'amour essentiel* commun aux trois Personnes divines, *l'amour notionel ou spirateur*, par lequel le Père et le Fils spirent le Saint-Esprit, et *l'amour personnel*, qui est le Saint-Esprit lui-même, terme de la spiration active, comme le Verbe est terme de la génération éternelle.

(2) Iª, q. 38, a. 2.

à nous aussi dans le temps par Notre-Seigneur Jésus-Christ. Il nous avait déjà donné l'Eucharistie à la Cène, et son précieux sang sur la croix, il nous avait donné la grâce par tous les sacrements; il a voulu nous accorder enfin le *don suprême*, le don incréé, pour couronner tous ses bienfaits. Il nous avait promis de nous envoyer l'Esprit-Saint, et il nous l'a envoyé de fait le jour de la Pentecôte.

La grandeur de ce don suprême apparaît davantage par comparaison avec les autres et avec les plus élevés d'entre eux. Le Sauveur nous avait déjà mérité tous les effets de notre prédestination : notre vocation à la vie chrétienne, notre justification ou conversion, la persévérance finale et la gloire des élus rachetés par son sang; mais il a voulu nous donner plus encore, il a voulu nous accorder le don incréé qu'est l'Esprit-Saint.

Les Apôtres, en le recevant, ont été éclairés, fortifiés, confirmés en grâce, transformés; et, sous la direction de l'Esprit-Saint, ils ont persévéré jusqu'au martyre.

Ce que nous venons de dire montre pourquoi les noms propres du Saint-Esprit sont l'Amour personnel et le don increé. On l'appelle aussi par appropriation le Consolateur. Il est en effet le grand ami spirituel qui console dans les tristesses de la vie, dans l'anxiété qui va parfois jusqu'à l'angoisse. C'est ainsi qu'il a consolé les Apôtres, privés de la présence sensible de Notre-Seigneur, au moment où les grandes difficultés de leur apostolat commençaient. Or la Pentecôte a été renouvelée pour chacun de nous par notre confirmation.

L'activité en nous du Don incréé

Nous avons vraiment reçu le Don suprême, et nous pouvons jouir de lui par la charité et par le don de sagesse, d'où procède une connaissance quasi expérimentale de

la présence en nous des Personnes divines, qui restent toujours unies.

Il convient d'insister ici sur les principaux effets qui sont attribués par appropriation à l'Esprit-Saint, bien qu'ils soient produits aussi en nous par le Père et le Fils, comme tout effet de la puissance divine qui est commune aux trois Personnes (1).

Le don incréé confirme d'abord en nous le don créé de la grâce sanctifiante, il le conserve et il l'augmente. C'est pourquoi, dit saint Thomas (2), Notre-Seigneur, parlant à la Samaritaine, appelle la grâce « l'eau vive qui jaillit en vie éternelle ». Par opposition aux eaux mortes conservées dans des citernes ou des fossés, l'eau vive est celle qui n'est pas séparée de la source jaillissante, et, sous l'impulsion de la source, coule toujours vers l'océan.

Ainsi la grâce sanctifiante n'est pas séparée de la source d'eau vive qu'est l'Esprit-Saint; c'est lui-même qui l'entretient en nous et lui donne cette force d'impulsion qui la pousse en quelque sorte vers cet océan spirituel qu'est la vie éternelle. En ce sens, saint Paul dit aussi (Rom.,

(1) Cf. SAINT THOMAS, *Contra Gentes*, l. IV, ch. XXI et XXII, *De effectibus attributis Spiritui Sancto* : Parmi ces effets, saint Thomas indique surtout la contemplation infuse et l'amour infus, qui donne la sainte liberté des enfants de Dieu. Il dit au chapitre XXII : « Amicitiae maxime proprium est simul conversari ad amicum. Conversatio autem hominis ad Deum est per contemplationem ipsius, sicut et Apostolus dicebat (Phil., III, 20). *Nostra conversatio in coelis est.* Quia igitur Spiritus Sanctus nos amatores Dei facit, consequens est quod per Spiritum Sanctum Dei contemplatores efficiamur; unde Apostolus dicit. » (II Cor., III, 18) : « *Nos autem omnes revelata facie gloriam Dei speculantes, in eamdem imaginem transformamur, a claritate ad claritatem, tanquam a Domini Spiritu.* » Ces effets attribués au Saint-Esprit par appropriation, sont produits aussi par le Père et le Fils, car ce sont des effets de la puissance divine commune aux trois Personnes, mais ils ont une ressemblance spéciale avec l'Amour personnel, qui est le nom propre de l'Esprit-Saint.

(2) *In Joannem*, IV, 15.

v, 5) : « La charité de Dieu est répandue dans nos cœurs par l'Esprit-Saint qui nous a été donné. »

Par suite, le Saint-Esprit donne quelquefois à l'âme parfaite *une certaine certitude de son état de grâce*, selon cette parole de saint Paul (Rom., VIII, 16) : « L'Esprit rend témoignage à notre esprit que nous sommes enfants de Dieu. » Il rend ce témoignage, dit saint Thomas (1), par l'affection filiale qu'il suscite en nous, et par laquelle il se fait en quelque sorte sentir à nous comme la vie de notre vie.

Cependant, cette sorte de certitude transitoire est loin d'avoir la clarté de l'évidence, car nous ne pouvons discerner parfaitement l'affection filiale inspirée par l'Esprit-Saint d'un acte naturel d'amour de Dieu, d'un amour inefficace, accompagné parfois d'un certain lyrisme, qui peut exister sans la grâce, comme il arrive chez des poètes.

Le Saint-Esprit « habite une lumière inaccessible » qui nous paraît obscure parce qu'elle est trop forte pour nous, mais son inspiration pourtant nous rassure, selon cette parole de l'Apocalypse, II, 17 : « A celui qui vaincra je donnerai de la manne cachée,... et un nom nouveau que personne ne connaît, si ce n'est celui qui le reçoît. »

Par là même, *l'Esprit-Saint confirme notre foi*, la rend pénétrante et savoureuse. « Il scrute, en effet, les profondeurs de Dieu, dit saint Paul,... et il nous a été donné pour que nous connaissions les choses que Dieu nous a accordées par sa grâce (2). »

Par suite aussi, *l'Esprit-Saint confirme la certitude de notre espérance*, certitude qui n'est pas encore celle du salut, mais celle de *tendre* vers le salut (3); certitude qui augmente dans la mesure où nous nous rapprochons du terme du voyage.

(1) *In Epist. ad Rom.*, VIII, 16. — (2) I Cor., II, 10, 12. — (3) Cf. Saint Thomas, IIa IIae, q. 18, a. 4.

Enfin et surtout l'Esprit-Saint, Amour personnel, *suscite dans les âmes parfaites un amour infus* de Dieu et du prochain notablement différent des autres actes de charité. C'est un amour auquel l'âme ne pourrait se porter elle-même avec le secours de la grâce actuelle commune ; il faut pour cela une inspiration spéciale, une grâce opérante supérieure. Il y a là une visite du Seigneur. C'est alors le Saint-Esprit lui-même qui nous porte à l'aimer. Il fait jaillir de nos cœurs cet amour infus, dont il est à la fois le principe et le terme. Nous ne pourrons jamais aimer Dieu autant qu'Il nous aime par sa dilection increéée et éternelle ; mais cependant, entre lui et nous il y a une *certaine égalité d'amour* lorsque c'est le Saint-Esprit lui-même qui suscite en nous l'amour infus qu'il purifie et fortifie jusqu'à l'entrée au ciel.

C'est de cet amour infus que parle l'auteur de l'*Imitation*, l. III, ch. v, lorsqu'il dit : « O Seigneur mon Dieu, quand vous descendrez dans mon cœur, toute mon âme tressaillira de joie. Vous êtes la gloire et l'exultation de mon cœur ; vous êtes mon espérance et mon refuge au jour de la tribulation... Parce que je suis faible et que ma vertu est chancelante, j'ai besoin d'être fortifié et consolé par vous ; visitez-moi donc souvent et dirigez-moi par vos divines instructions... pour que je devienne fort pour souffrir, ferme pour persévérer. C'est quelque chose de grand que l'amour (suscité par vous) ; c'est un bien au-dessus de tous les biens. Seul il rend léger ce qui est pesant, et fait qu'on supporte avec une âme égale toutes les vicissitudes de la vie. Il porte son fardeau sans en sentir le poids et rend doux ce qu'il y a de plus amer... Il fait entreprendre de grandes choses et il excite toujours à ce qu'il y a de plus parfait... L'amour souvent ne connaît point de mesure : mais, comme l'eau qui bouillonne, il déborde de toutes parts... Il veille sans cesse ; dans le sommeil même il ne dort point. Aucune fatigue ne le lasse,

aucuns liens ne l'appesantissent, aucunes frayeurs ne le troublent; mais, tel qu'une flamme vive et pénétrante, il s'élance vers le ciel et s'ouvre un sûr passage à travers tous les obstacles. »

Cet enseignement confirmé par l'expérience des saints repose sur la révélation même. Saint Paul nous dit (Rom., VIII, 26) : « L'Esprit vient en aide à notre faiblesse, car nous ne savons pas ce que nous devons demander dans nos prières. Mais l'Esprit lui-même prie pour nous par des gémissements ineffables... Il prie, selon Dieu, pour les saints » ; « selon Dieu », c'est-à-dire selon le bon plaisir divin, qu'il connaît parfaitement.

Dans le *Dialogue* de sainte Catherine de Sienne, ch. XCI, le Seigneur lui-même explique ces paroles en disant : « Le Saint-Esprit dans les âmes parfaites pleure des larmes de feu », en particulier à la vue des péchés qui entraînent à la perdition ; et ces larmes spirituelles obtiennent souvent la rémission de grandes fautes.

Pour la même raison, il est dit que l'Esprit-Saint est le *Pères des pauvres*, de ceux surtout qui aiment la sainte pauvreté. Il les nourrit spirituellement comme une mère par sa divine charité; il leur donne de temps en temps une sainte joie et comme un pressentiment de la vie éternelle (1).

(1) Cf. *Dialogue* de sainte Catherine de Sienne, ch. CXLI : « Dans la maladie et l'affliction, l'Esprit-Saint est pour le juste une mère qui le nourrit au sein de la divine charité. Il le délivre de la servitude de l'amour-propre. Car là où brûle le feu de la charité, là ne peut demeurer cette eau de l'amour-propre qui éteint dans l'âme ce doux feu... L'Esprit-Saint nourrit le juste, il l'enivre de douceur, il le comble de richesses inestimables... Alors l'âme accepte toutes les afflictions, rien ne l'abat, rien ne l'ébranle; elle reçoit une grande force et un avant-goût de la vie éternelle. »

Le P. Lallemant, S J., dit aussi dans *La Doctrine spirituelle*, IVe Principe, ch. II, a. 4 : « Le Saint-Esprit nous console particulièrement en trois choses. Premièrement dans l'incertitude de notre salut...; quand on a eu quelque connaissance expérimentale de Dieu, il est assez rare qu'on

Il leur inspire *l'amour de la Croix*, c'est-à-dire l'amour de Jésus crucifié, de ses souffrances, de ses saints anéantissements; il leur donne le désir d'y participer dans la mesure voulue pour eux par la Providence. et il leur fait trouver dans ce désir la paix, la force et parfois la joie. Le Saint-Esprit configure au Christ crucifié ses fidèles serviteurs, et par eux, par leurs souffrances, il sauve des âmes.

Il leur montre le prix de ses divines inspirations qui conduiraient, si l'on n'y résistait pas, à la vraie sainteté. On comprend alors de mieux en mieux le résultat que peut avoir une consécration de l'âme à l'Esprit-Saint lorsqu'elle est bien faite.

Enfin il donne parfois aux âmes les plus parfaites comme une certitude de leur prédestination et de leur salut, par une révélation spéciale ou par l'équivalent d'une telle révélation, en leur accordant, avec une saveur de vie éternelle, la connaissance expérimentale de la grâce sanctifiante comme germe de la gloire.

Conclusion

Ces principes, fondés manifestement sur la révélation, sont reçus par tous les théologiens (1). Ils nous élèvent par une pente douce vers ce que les grands spirituels ont

vienne à se perdre. — Secondement, le Saint-Esprit nous console dans les tentations du démon, dans les traverses et les afflictions de cette vie. — Troisièmement, le Saint-Esprit nous console dans l'exil où nous vivons ici-bas, éloignés de Dieu... Les âmes saintes sentent en elles un vide comme infini, que toutes les créatures ne peuvent remplir, et qui ne peut être rempli que par la jouissance de Dieu : tandis qu'elles en sont séparées, elles languissent et souffrent un long martyre, qui leur serait insupportable sans les consolations que le Saint-Esprit leur donne de temps en temps. »

(1) S. Thomas expose cet enseignement commun, nous l'avons noté, dans le *Contra Gentes*, l. IV, ch. XXI et XXII, où il décrit les effets de la présence en nous du Saint-Esprit.

écrit sur l'union mystique, aride ou consolée, parfois extatique, dont le plein développement a reçu le nom d'union transformante. C'est de cette union mystique proprement dite que nous allons parler en suivant surtout sainte Thérèse et saint Jean de la Croix. Ce qu'ils en disent paraît moins exceptionnel lorsqu'on a étudié *les lois supérieures du développement de la grâce sanctifiante*, de la charité et des dons du Saint-Esprit ; on y voit comme un fruit excellent qui se forme mystérieusement, mais normalement, en la fleur de la charité sous l'influence toujours plus intime du Maître intérieur, du Consolateur, qui instruit par son onction, sans bruit de paroles, et qui attire toujours plus fortement à Lui.

L'union mystique est, pensons-nous, le fruit normal mais éminent de l'habitation de la Sainte Trinité en nous. Les trois Personnes divines habitent en effet dans l'âme en état de grâce comme dans un temple où elles peuvent être et sont parfois *l'objet d'une connaissance quasi expérimentale et d'un amour infus.* Elles se font ainsi sentir comme la vie de notre vie. Cette connaissance quasi expérimentale des Personnes divines présentes en nous et cet amour infus, lorsqu'ils arrivent à leur plein développement normal, constituent l'union mystique proprement dite.

L'habitation de la Sainte Trinité en nous est ainsi le centre d'où dérive et où revient toute notre vie spirituelle. C'est la réalisation de cette parole de saint Jean : « *Dieu est amour, et celui qui demeure dans l'amour demeure en Dieu, et Dieu en lui* » (I Joan., IV, 16).

Ce que nous venons de dire est d'autant plus vrai qu'on considère non pas telle ou telle âme individuelle, mais l'âme humaine et surtout la *grâce divine prise en soi* ; « la grâce des vertus et des dons » n'est pas seulement le germe de l'union mystique, elle est *normalement* le germe de la vision béatifique et de son prélude immédiat « *gratia est semen gloriae* ».

C'est ce qu'a si profondément compris, il y a quelques années, une vaillante carmélite du Carmel de Dijon, sœur Elisabeth de la Trinité; le mystère de l'habitation de la Sainte Trinité au plus intime d'elle-même fut la grande réalité de sa vie intérieure (1).

(1) *Sœur Élisabeth de la Trinité, Souvenirs*, édition de 1935, récit de sa vie et extraits de ses écrits. En moins de trente ans, 90.000 exemplaires de ce livre se sont répandus en France.

Voir aussi la *Doctrine spirituelle de Sœur Élisabeth de la Trinité*, par le P. M.-M. Philippon, O. P., Paris, 1938. Voir surtout les chapitres : « Vers l'union transformante », pp. 51-64; « L'habitation de la Sainte Trinité », pp. 81-124; « Louange de gloire », pp. 125-150; « Sœur Élisabeth de la Trinité et les âmes sacerdotales », pp. 193-217; « Les dons du Saint-Esprit », pp. 217-258; « Dernière retraite de *Laudem gloriae* » pp. 317-349.

CHAPITRE XVIII

L'union mystique aride et l'union extatique selon sainte Thérèse

En parlant, dans la III[e] partie de cet ouvrage, ch. xxx, des degrés de l'oraison contemplative chez les progressants, nous avons décrit, avec sainte Thérèse (1), *la quiétude aride*, puis la *quiétude suave*, où la volonté seule est captivée par Dieu, et enfin *l'oraison d'union simple*, où ce n'est pas seulement la volonté qui est saisie par Dieu, mais aussi l'entendement, la mémoire, et où l'imagination est comme endormie, parce que toute l'activité de l'âme passe en la partie supérieure. Il y a même parfois un commencement d'extase ou une suspension initiale de l'exercice des sens extérieurs.

Nous parlerons ici, selon ce qu'a écrit sainte Thérèse dans les VI[es] Demeures, de *l'union aride et douloureuse*, qui correspond à la nuit de l'esprit, puis de *l'union extatique* ou des fiançailles spirituelles, et enfin, au chapitre suivant, de *l'union transformante* ou mariage spirituel.

L'union mystique aride et douloureuse

Sainte Thérèse en parle au début des VI[es] Demeures, ch. I, mais elle en décrit surtout les phénomènes extérieurs

(1) IV[e] et V[e] Demeures.

concomitants, tandis que saint Jean de la Croix a montré davantage la nature intime de cet état sous le nom de nuit de l'esprit ou purification passive de l'esprit, ainsi que nous l'avons vu plus haut, au début de la IVe partie de cet ouvrage.

Dieu fait désirer à l'âme le bien immense qu'il lui prépare; et il l'a fait passer par un terrible creuset : « Ce sont, dit sainte Thérèse (1), des murmures des personnes avec lesquelles on a des rapports... Voilà, disent-elles, que celle-ci fait la sainte; elle donne dans les extrêmes... Ceux qu'elle regardait comme ses amis la quittent. Ils sont même les plus ardents à mettre la dent sur elle... Ce sont des moqueries sans fin, des coups de langue de toute sorte... et parfois ces propos durent toute la vie...

« Mais que dire des peines intérieures? Si l'on pouvait en donner une idée, oh! que les premières paraîtraient légères! Blâme du confesseur, qui craint tout, doute de tout... Angoisse intérieure de l'âme à la vue de sa propre misère... Elle se figure qu'à cause de ses péchés Dieu permet qu'elle soit trompée. Il est vrai qu'au moment où sa Majesté lui accorde ses grâces elle est en assurance et ne peut douter que ce ne soit l'Esprit de Dieu qui agit en elle. Mais comme ses faveurs passent vite et que le souvenir de ses péchés est permanent... le tourment recommence. Le confesseur la rassure-t-il, ce tourment s'apaise, mais c'est pour recommencer. Est-ce lui, au contraire, qui accroît ses frayeurs, la peine devient intolérable, surtout si l'âme se trouve alors dans une de ces sécheresses où il semble qu'on n'ait jamais eu ou qu'on n'aura jamais la moindre pensée de Dieu, et où, entendant parler de lui, c'est comme si l'on vous nommait une personne dont on a ouï parler il y a longtemps...

« L'entendement est si obscurci qu'il est incapable de

(1) VIes Demeures, ch. I.

saisir la vérité; il croit tout ce que l'imagination lui représente et toutes folies que le démon lui suggère. Notre-Seigneur, sans doute, permet à celui-ci de tenter l'âme et même de lui faire entendre qu'elle est réprouvée de Dieu... Durant cette tempête, on est incapable de recevoir aucune consolation... Il n'y a pas d'autre remède que d'espérer en la miséricorde de Dieu. Et celui-ci, lorsqu'on s'y attend le moins, par une seule parole qu'il adresse à l'âme ou par un événement qui se présente, la délivre de tous ses maux. On dirait qu'il n'y a jamais eu de nuages... et l'âme bénit Notre-Seigneur, car c'est lui qui a combattu pour elle et qui l'a rendue victorieuse. Elle voit jusqu'à l'évidence que ce n'est pas elle qui a livré le combat... Alors elle reconnaît sa misère et le peu dont nous sommes capables par nous-mêmes quand le Seigneur nous retire son secours. Elle n'a plus besoin de réfléchir pour comprendre cette vérité. » Elle entend beaucoup mieux la parole du Maître : « *Sans moi vous ne pouvez rien faire* » dans l'ordre du salut, et elle est de plus en plus portée à admettre, avec saint Augustin et saint Thomas, que la grâce est efficace par elle-même, qu'elle suscite notre effort, au lieu d'être rendue efficace par lui.

Quelle est la conduite à tenir en cette épreuve? Sainte Thérèse dit au même endroit : « Ces peines venant d'en haut, les objets terrestres n'y peuvent rien. Ce grand Dieu veut que nous reconnaissions sa souveraineté et notre misère... Le meilleur moyen pour arriver à supporter ces angoisses, c'est de vaquer à des œuvres extérieures de charité et de tout attendre de la miséricorde de Dieu. Il ne manque jamais à ceux qui espèrent en Lui... Les souffrances extérieures causées par les démons sont plus rares... et toutes les peines qu'ils peuvent causer sont peu de chose auprès de celles que je viens d'indiquer » (VI[es] Demeures, ch. I).

Plus loin, au ch. XI des VI[es] Demeures, sainte Thérèse parle d'une purification d'amour encore plus douloureuse, qui arrive à l'entrée de la VII[e] Demeure, « comme la purification du purgatoire introduit au ciel ». Mais alors l'âme a conscience, en endurant cette souffrance, que c'est une éminente faveur.

Après les peines intérieures, décrites au début des VI[es] Demeures, et où il y a *une présence douloureuse de Dieu*, l'âme reçoit une telle connaissance de la grandeur divine qu'assez souvent l'extase partielle ou totale s'ensuit.

L'union extatique, sa manifestation et sa nature

L'extase est la *suspension des sens extérieurs*, elle n'implique pas nécessairement la lévitation ou l'élévation du corps au-dessus de la terre.

Cette suspension des sens extérieurs se manifeste par *l'insensibilité* plus ou moins marquée, le ralentissement de la respiration, la diminution de la chaleur vitale. « On s'aperçoit, dit sainte Thérèse (1), que la chaleur naturelle se retire et que le corps se refroidit progressivement, mais avec une suavité et un plaisir indicibles. »

Le corps devient ensuite *immobile*, le regard demeure fixé sur un objet invisible; parfois les paupières s'abaissent.

Cet état, au lieu d'affaiblir le corps, lui donne des *forces nouvelles* (2); il arrive qu'une personne qui d'habitude resterait difficilement à genoux pendant longtemps, y reste sans difficulté en extase.

Quelquefois la suspension des sens est *incomplète* et permet de dicter les révélations qu'on reçoit, comme il arrivait pour sainte Catherine de Sienne (3).

(1) *Autobiographie*, ch. XX. — (2) *Ibidem*.

(3) L'union extatique ne suspend pas par elle-même les fonctions de

D'où provient cette perte de l'usage des sens extérieurs en cet état? Elle provient de *l'absorption de l'âme en Dieu*, qui naît elle-même d'une grâce très spéciale de lumière et d'amour (1). La lumière abondante qui est alors donnée, par exemple sur les mystères de l'Incarnation rédemptrice, de l'Eucharistie comme expression de l'immense bonté de Dieu pour nous, produit une vive admiration et un grand amour de Dieu. La volonté est touchée par l'attrait divin, comme blessée par lui et se porte vers Dieu de tout son élan, comme l'aiguille aimantée vers le pôle. L'admiration de l'intelligence s'accroît par l'amour, et l'amour par l'admiration; comme le dit saint François de Sales, « le regard de la beauté nous la fait aimer et l'amour nous la fait regarder ».

L'âme, étant ainsi ravie d'admiration et d'amour par Dieu, perd l'usage de ses sens parce que toute son activité passe en sa partie supérieure. Saint Thomas a bien noté ce principe : « Cum totaliter anima intendat ad actum unius potentiæ, abstrahitur homo ab actu alterius potentiæ (2) »; lorsque l'âme se porte tout entière à l'acte d'une de ses facultés, l'exercice des autres facultés est suspendu. Si parfois le savant, comme Archimède, est tellement absorbé par la spéculation qu'il n'entend plus les paroles qu'on lui adresse, à combien plus forte raison cela est-il vrai de l'âme contemplative au moment où une grâce très forte lui fait pressentir l'infinie grandeur de Dieu et l'absorbe en cette bienheureuse contemplation. Alors l'extase, qui suit cette contemplation infuse éminente, n'est pas à proprement parler extraordinaire, elle peut être la suite normale de l'absorption de l'âme en Dieu,

la vie organique ou végétative, celles de nutrition, de respiration. Cf. Saint Thomas, *De Veritate*, q. 13, a. 4, et IIª IIªᵉ, q. 175, a. 5.

(1) Cf. Saint François de Sales, *L'Amour de Dieu*, l. VII, ch. iv ss.

(2) *De Veritate*, q. 13, a. 3, et IIª IIªᵉ, q. 175, a. 2.

d'après le principe que nous venons de rappeler. Il en est autrement, nous allons le voir, d'un ravissement qui saisit l'âme brusquement et de façon violente pour l'élever à une haute contemplation, alors il précède cette contemplation au lieu de la suivre.

*
* *

Dans l'amour extatique, *y a-t-il encore liberté et mérite?* Bien certainement (1); comme le montre saint Thomas (2), la liberté de l'acte d'amour, condition du mérite, ne disparaît que lorsque l'âme, au ciel, voit Dieu face à face; alors elle est invinciblement attirée par Lui et l'aime d'un amour souverainement spontané, mais qui n'est plus libre, d'un amour supérieur à la liberté.

La durée de l'extase divine varie beaucoup; l'extase complète ne dure généralement que quelques instants, parfois une demi-heure. Cependant il y a des cas d'extase incomplète prolongée, « cela dure parfois une journée entière », dit sainte Thérèse (3). Il y a même des extases complètes qui ont duré jusqu'à quatre jours, plus encore (4).

L'extase s'achève d'habitude par *réveil spontané*, et ce n'est que peu à peu que l'âme retrouve l'usage de ses sens, comme si elle revenait d'un autre monde.

Le réveil peut être provoqué par un ordre d'un supérieur religieux, ordre oral ou simplement mental. Il faut

(1) Bien que certains auteurs aient dit le contraire, telle est la doctrine certaine de saint Augustin, de saint Jérôme, de saint Jean Chrysostome, de saint Bernard, de saint Thomas, de Suarez, Alvarez de Paz, Scaramelli, Philippe de la Sainte-Trinité.

(2) Iª IIªᵉ, q. 10, a. 1 et 2; IIª IIªᵉ, q. 175, a. 1, ad 3; Iª IIªᵉ, q. 113, a. 3, ad 2ᵐ.

(3) VIᵉ Demeures, ch. VI.

(4) Cf. P. POULAIN, *Les grâces d'oraison*, IIIᵉ partie, ch. XVIII, n° 7.

remarquer à ce sujet que, pour l'Église, l'*obéissance religieuse* au cours de l'extase est un des signes caractéristiques de l'origine divine de celle-ci, et qui écarte l'hypothèse de l'hystérie. L'extatique qui n'obéit pas à un supérieur religieux ou à une supérieure religieuse n'a pas le signe considéré par l'Église comme une pierre de touche, qui montre la conformité de la volonté de l'extatique à la volonté divine exprimée par le supérieur. Il faut bien noter, en effet, que si, dans l'hystérie, il y a suggestion par hypnose, c'est seulement par l'influence d'une volonté impérieuse et d'une imagination forte sur une sensibilité maladive, avec abandon de la volonté, sans aucun mérite. On n'y retrouve pas du tout le caractère moral de l'*obéissance religieuse*, dans laquelle une volonté humaine se soumet par vertu à la volonté divine et sort même de l'extase pour obéir ainsi.

*
* *

Les fausses extases sont souvent assez faciles à discerner de la vraie.

L'extase d'origine divine diffère beaucoup de l'extase dite hystérique, parce qu'on ne trouve pas en elle le caractère d'excitation morbide, d'agitation étrange et passionnelle, de délectation toute physique suivie de grande dépression. C'est un mouvement de tout l'être, âme et corps, vers l'objet divin contemplé ; c'est, dans un grand calme, l'absorption de l'âme ravie hors de ses sens par une force mystérieuse, généralement à la suite d'une vision reçue dans l'imagination ou l'intelligence (1). La fin de l'extase est le retour à l'état naturel d'une façon calme, avec le simple regret de la disparition de la vision

(1) Cf. *infra*, V^e^ partie, ch. v : Différences entre les faits divins extraordinaires et les phénomènes morbides.

et de la joie céleste qu'elle donnait. C'est ce qu'on a pu remarquer en particulier dans les extases de sainte Bernadette Soubirous, comme en celles de sainte Thérèse et bien d'autres serviteurs ou servantes de Dieu.

Il faut remarquer aussi que l'évanouissement naturel peut avoir pour cause une surexcitation excessive de l'imagination ou même les vives impressions de l'oraison sur une complexion frêle et débile. Il faut éliminer le plus possible ces évanouissements, leur résister et fortifier l'organisme par une nourriture plus substantielle (1).

Enfin il faut noter qu'il peut y avoir des extases diaboliques, qui sont une sorte d'obsession. Si une personne vit dans le péché et paraît avoir des extases en se livrant à des contorsions déplacées, en laissant échapper des paroles incohérentes qu'elle oublie ensuite, en cherchant les lieux fréquentés pour se donner en spectacle, si de plus, en cet état, elle reçoit des communications qui portent au mal ou au bien pour une fin mauvaise, ce sont autant de signes, comme le dit Benoît XIV, de l'extase diabolique (2).

En quoi le ravissement se distingue-t-il de l'extase?

L'extase simple est une sorte de *défaillance* qui se produit doucement à la suite d'une blessure d'amour. « L'âme, dit sainte Thérèse (3), sent qu'elle vient de

(1) Cf. Sainte Thérèse, *Le livre des fondations*, ch. vi : « Je conseille aux prieures d'éliminer, avec tout le soin possible, de leurs monastères ces longs évanouissements qui enlèvent aux facultés et aux sens eux-mêmes leur énergie; l'âme ne peut plus s'en faire obéir; et par là on perd des mérites qu'on aurait pu acquérir par une sollicitude constante à plaire à Dieu. »

(2) *De servorum Dei beatificatione*, l. III, ch. xlix, n° 5. *Item, Cajetanus*, in IIª-IIªᵉ, q. 173, a. 3.

(3) *Château*, VIᵉ Demeure, ch. ii.

recevoir une blessure délicieuse,... dont elle ne voudrait jamais guérir. Elle se plaint à son Époux par des paroles d'amour, et cela même extérieurement. Elle ne peut s'en empêcher parce qu'il lui fait sentir sa présence sans pourtant se manifester de manière à l'en laisser jouir. » C'est comme une entrevue passagère avant l'union plus continuelle, qui sera appelée union transformante ou mariage spirituel.

La défaillance de l'extase s'oppose à l'impétuosité et à la violence du ravissement, dans lequel l'âme est subitement saisie par Dieu comme par une force supérieure qui l'emporte. Saint Thomas l'a noté (1) : « Raptus aliquid addit supra extasim. Nam extasis importat simpliciter excessum a seipso, secundum quem scilicet aliquis extra suam ordinationem ponitur; sed raptus super hoc addit violentiam quamdam. »

C'est assez souvent dans le ravissement que se concluent les fiançailles spirituelles (2); l'âme est comme enivrée, elle ne peut s'occuper que de Dieu. Au ravissement succède *le vol de l'esprit*, où l'âme se croit transportée dans une région nouvelle, toute divine (3).

Quels sont les effets de l'union extatique?

Une telle absorption en Dieu produit un *grand détachement des créatures* dont le néant apparaît de plus en plus; elle produit aussi une *immense douleur des péchés commis* et de tout ce qui éloigne de Dieu. L'âme voit aussi de plus en plus le *prix de la Passion du Sauveur* et des souffrances de Marie au pied de la Croix, et elle

(1) IIª IIªᵉ, q. 175, a. 2, ad. 1ᵐ
(2) *Château*, VIᵉ Demeure, ch. IV.
(3) *Ibidem*, ch. V.

puise en cette contemplation une patience admirable pour supporter les épreuves que le Seigneur lui enverra encore pour travailler au salut du prochain.

Bref, les effets de l'union extatique sont une grande sainteté de vie. C'est ce qui fait dire à saint François de Sales : « Quand on voit une personne qui en l'oraison a des ravissements... et néanmoins n'a pas d'extase en sa vie, c'est-à-dire ne fait point une vie relevée et attachée à Dieu, par abnégation des convoitises mondaines et mortification des volontés et inclinations naturelles, par une intérieure douceur, simplicité, humilité, et surtout par une continuelle charité, croyez, Théotime, que tous ces ravissements sont grandement douteux et périlleux (1). »

La purification d'amour

Après l'union extatique, comme disposition à l'union transformante, il y a une purification d'amour très douloureuse, dont parle sainte Thérèse à la fin des VIes Demeures, ch. XI. « L'âme, dit-elle, se sent comme transpercée par une flèche de feu... au plus intime d'elle-même... Les tourments du purgatoire sont de la nature de celui-ci... La douleur intérieure est si intense que l'âme ne prend plus garde à son corps... Elle éprouve le sentiment d'une solitude étrange; nulle créature sur la terre qui soit capable de lui faire compagnie... tout la tourmente. Elle est comme une personne suspendue en l'air : la terre ne lui offre pas de point d'appui, et elle ne peut s'élever vers le ciel. Elle est consumée par la soif, et il lui est impossible d'atteindre la source. ... Il est juste, après tout, qu'un grand bien soit payé cher. L'âme comprend l'inestimable

(1) *Amour de Dieu*, l. VII, ch. VII.

valeur de cette douloureuse purification d'amour, et s'en reconnaît entièrement indigne. »

« A ce degré d'intensité, est-il dit au même endroit, ce tourment dure peu : trois ou quatre heures tout au plus; autrement notre faiblesse naturelle ne pourrait le supporter... Ce martyre est douloureux, mais il laisse dans l'âme des effets admirables. Il lui enlève en particulier la crainte des tribulations qui peuvent l'atteindre parce qu'elles ne lui semblent plus rien en comparaison du tourment si rigoureux qu'elle a souffert... Elle est beaucoup plus détachée des créatures parce qu'elle a compris que seul le Créateur peut la consoler et la rassasier (1). »

(1) Voir aussi SAINTE THÉRÈSE, *Autobiographie*, ch. XXIX; *Relation*, LIV. — SAINT JEAN DE LA CROIX, *Nuit obscure*, l. II, ch. XI et suivants; *Vive Flamme d'amour*, 1re strophe, vers 2, 3, 4; 2e strophe, vers 1 2, 3. Cf. *Études Carmélitaines*, octobre 1936, pp. 208-242. P. GABRIEL DE SAINTE-MADELEINE, *L'école thérésienne et les blessures d'amour mystique*.

La blessure spirituelle s'accompagne parfois d'une blessure corporelle du cœur, qui en est le symbole. Cf. infra, chapitre suivant, et Ve partie, ch. IV : « La stigmatisation, la suggestion et l'extase. »

CHAPITRE XIX

L'union transformante prélude de celle du ciel

Nous voulons parler ici du développement suprême ici-bas de la vie de la grâce dans les âmes qui ont traversé la purification passive de l'esprit décrite par saint Jean de la Croix dans la *Nuit obscure*, l. II, et par sainte Thérèse, VI[e] Demeure, ch. I. Au sortir de ces peines intérieures, l'âme reçoit une telle connaissance de la grandeur divine qu'elle est à certains moments absorbée en Dieu, comme Archimède l'était par ses découvertes au point de ne pas entendre les paroles qu'on lui adressait. D'autres fois, l'âme exulte et ne peut s'empêcher de chanter les louanges de Dieu. Sainte Thérèse dit à ce sujet (VI[e] Demeure, ch. VI) : « Cette jubilation plonge l'âme dans un tel oubli d'elle-même et de toutes choses qu'elle est incapable de penser ni de parler, si ce n'est pour donner à Dieu ces louanges qui sont comme le fruit naturel de sa joie. » C'est ainsi que saint Dominique ne parlait plus qu'à Dieu ou de Dieu et qu'il passait ses nuits en prière au pied des autels. Saint Thomas d'Aquin restait aussi la nuit des heures en prières près du Saint-Sacrement.

Cette sainte joie de l'âme, fruit de l'union à Dieu, peut être désirée, dit sainte Thérèse (*ibidem*, ch. IX), tandis

qu'il ne convient nullement de désirer des visions et révélations, car ce sont là des faveurs extraordinaires tout à fait distinctes du plein développement de la vie de la grâce en nous. « Pour recevoir beaucoup de faveurs de ce genre, est-il dit dans la VI[e] Demeure, ch. IX, une âme ne mérite pas plus de gloire... Il y a un grand nombre d'âmes saintes qui ne savent ce que c'est que de recevoir ces grâces, et d'autres, qui ne sont pas saintes, les reçoivent... Et souvent, pour une seule de ces faveurs, le Seigneur envoie un grand nombre de tribulations. »

Enfin, au terme ici-bas de son ascension vers Dieu, l'âme est introduite dans l'union transformante décrite surtout par sainte Thérèse et saint Jean de la Croix, qui précisent sur ce point ce qu'avaient dit avant eux les plus grands spirituels. Voyons, d'après leur description, les grâces qui accompagnent parfois l'union transformante, puis ce qu'est essentiellement cette union, comment on peut l'expliquer théologiquement et quels en sont les fruits.

Les grâces qui accompagnent parfois l'union transformante

Parfois le mariage spirituel est célébré avec un symbolisme expressif, la personne favorisée reçoit un anneau orné de pierres précieuses qu'elle voit ensuite de temps à autre; elle entend des cantiques célestes.

Ce symbolisme sensible s'accompagne aussi parfois d'une *apparition de Notre-Seigneur* et d'une *vision intellectuelle de la Sainte Trinité*; sainte Thérèse, qui reçut personnellement ces deux grâces, les mentionne (VII[es] Demeures, ch. II).

Elle note aussi (VI[es] Demeures, ch. VII) : « Ceux qui sont introduits dans la septième Demeure ne se séparent

guère de Jésus-Christ Notre-Seigneur, qui d'une manière admirable, selon sa divinité et son humanité tout ensemble, leur tient fidèle compagnie. »

La vision intellectuelle de la Sainte Trinité que reçoivent en cet état certaines personnes leur manifeste, par une idée infuse et une lumière éminente, la distinction réelle des trois Personnes et l'unité de nature incomparablement mieux que ne pourrait le faire le meilleur théologien en développant les arguments de convenance relatifs à ce mystère. L'âme ainsi favorisée n'a pas encore la vision immédiate de l'essence divine, elle n'a pas l'évidence intrinsèque du mystère; elle ne voit pas encore que si Dieu n'était pas Trine il ne serait pas Dieu. Cette âme reste encore dans l'ordre de la foi, mais sa foi devient singulièrement pénétrante, lumineuse et savoureuse. Elle saisit beaucoup mieux qu'auparavant que le Père est Dieu, que le Fils est Dieu, que le Saint-Esprit est Dieu, et pourtant que le Père n'est pas le Fils, et que ni l'un ni l'autre ne sont le Saint-Esprit. Elle entrevoit pour ainsi dire que le Père en sa fécondité infinie communique toute la nature divine au Fils, et que le Père et le Fils la communiquent au Saint-Esprit par la plus parfaite diffusion de la divine bonté et dans la plus intime communion. Elle y voit un exemplaire éminent de la communion eucharistique et de l'union la plus intime de l'âme et de son Créateur et Père, selon la parole de Jésus : « *Qu'ils soient un comme nous sommes un.* »

Cette vision intellectuelle de la Sainte Trinité, inférieure à la vision béatifique, est une vue dont la clarté varie et qui est comme intermittente. Elle ne paraît pas nécessairement liée à l'union transformante d'après la description qui est donnée de celle-ci par saint Jean de la Croix (1). Il ne dit point que cet état exige des grâces

(1) *Vive Flamme*, st. 2, et *Cantique spirituel*, IIIe partie, str. 22 sq.

proprement extraordinaires, bien qu'il comporte une contemplation très élevée des perfections divines.

Ce qu'est essentiellement l'union transformante

Sainte Thérèse (VII[es] Demeures, ch. III) note que, ici, les extases cessent généralement : « L'âme perd cette *grande faiblesse* (de l'extase), qui lui était si pénible, et dont rien n'avait pu la délivrer. Peut-être cela vient-il de ce que le Seigneur l'a fortifiée, dilatée et rendue capable de ses opérations. » Ainsi l'union à Dieu, pouvant se faire sans gêner l'exercice des facultés, devient à peu près constante. Il semble bien que la Sainte Vierge fut toujours en cet état, et l'on dit aussi de sainte Hildegarde qu'elle ne connut jamais la faiblesse de l'extase.

D'après saint Jean de la Croix (1), ce qui constitue le fond de cet état tout à fait éminent n'est nullement miraculeux ; c'est, dit-il, « *l'état parfait de la vie spirituelle* ». C'est ici-bas le point culminant du développement de la vie de la grâce et de l'amour de Dieu, et l'union la plus intime avec la Sainte Trinité, qui habite en toute âme en état de grâce.

Les facultés supérieures sont alors attirées au centre le plus profond où habite la Sainte Trinité (2). Sous cette grâce l'âme ne peut douter de la présence en elle des Personnes divines et n'est presque jamais privée de leur compagnie. « On reconnaît, dit sainte Thérèse, par certaines opérations secrètes que c'est Dieu qui donne la vie à l'âme » (VII[es] Demeures, ch. II).

Saint Jean de la Croix, dans *Vive Flamme*, 1[re] stro-

(1) *Vive Flamme*, str. 2, et *Cantique spirituel*, III[e] partie, st. 22 et suiv.
(2) *Vive Flamme, ibidem.*

phe, vers 3, l'explique par plusieurs images : « La pierre est de plus en plus attirée par le centre de la terre..., si elle atteint ce point, nous pourrons dire qu'elle a atteint son centre le plus profond. Or le centre de l'âme, c'est Dieu ; si elle l'atteint selon son être et selon toute la force de son opération et inclination, *l'âme aura trouvé son centre le plus profond en Dieu;*... elle le connaîtra, l'aimera et jouira pleinement de lui. Aussi longtemps que ce degré ne sera pas atteint..., elle tendra toujours à une union plus parfaite... Si elle parvient au dernier degré, l'amour divin l'aura blessée dans son centre le plus profond, et *ce sera pour l'âme la transformation, l'illumination de tout son être*, puissance et vertu, selon sa capacité de réception, à tel point qu'elle paraisse devenue Dieu. Il en est d'elle alors comme d'un cristal extrêmement pur et transparent que frappe la lumière... Si la lumière reçue est surabondante, le cristal semble se confondre avec elle. »

Un peu plus loin (str. 1, vers 4), saint Jean de la Croix donne une autre image : « C'est, dit-il, comme lorsque le le feu, après avoir blessé le bois de sa flamme et l'avoir desséché, le pénètre enfin et le transforme en lui. » C'est encore du bois, mais du bois incandescent, qui a pris les propriétés du feu. Ainsi, du cœur purifié une flamme s'élève presque constamment vers Dieu.

On a donné encore une autre image de cet état spirituel.

« Ainsi, dit sainte Thérèse, l'eau qui tombe du ciel dans une rivière se confond tellement avec elle qu'on ne peut plus les distinguer. » On a parlé aussi de deux cierges dont les flammes s'unissent en une seule. Il y a comme une fusion de la vie de l'âme et de celle de Dieu. On comprend dès lors que saint Jean de la Croix décrive l'union transformante comme *l'état de perfection spirituelle*, plein épanouissement de la grâce des vertus et des dons :

« La vie spirituelle parfaite, dit-il, est la possession de Dieu par l'union d'amour (1). »

L'union transformante est donc des plus intimes, et elle apporte une grande paix pour ainsi dire inaltérable, au moins au sommet des facultés supérieures. Il se peut cependant que l'âme ainsi favorisée soit encore quelquefois « triste jusqu'à la mort » si Jésus veut l'associer encore à sa vie réparatrice et la conduire à Gethsémani pour le salut des pécheurs. Lui-même, au jardin des Oliviers, avait plus que l'union transformante, il avait, avec l'union hypostatique, la vision béatifiante, et pourtant il a voulu connaître cette tristesse mortelle pour que son holocauste fût parfait.

Explication théologique de cet état

Dans le *Cantique spirituel*, str. 26, saint Jean de la Croix, parlant des celliers intérieurs, écrit : « Nous pouvons dire que ces celliers sont au nombre de sept, et *on les occupe tous quand on possède parfaitement les dons du Saint-Esprit* de la manière dont l'âme est capable ici-bas de les recevoir... Il faut savoir que beaucoup d'âmes arrivent et entrent dans le premier cellier, chacune d'après la perfection de l'amour qu'elle possède, mais il en est peu qui atteignent en cette vie le dernier cellier, plus intérieur; car là est déjà réalisée l'union parfaite avec Dieu que l'on nomme mariage spirituel. »

En d'autres termes, *lorsque l'âme possède parfaitement le don de sagesse*, le plus élevé des sept dons reçus au baptême avec la grâce sanctifiante, elle est arrivée au

(1) *Vive Flamme*, str. 2, vers. 6. — Cf. P. Gabriel de Sainte-Madeleine, C. D., *L'union transformante selon saint Jean de la Croix*, *La Vie Spirituelle*, mars 1927, p. 87 sq. — et *Angelicum*, Januario, 1937, *Strena G.-L.* *Les sommets de la vie d'amour*, pp. 264-280.

sanctuaire intérieur où habite en elle la Sainte-Trinité, et l'union à Dieu n'est plus seulement habituelle, mais actuelle et en quelque sorte transformante; c'est, malgré la distance infinie qui sépare l'être de la créature et celui du Créateur, une union de connaissance quasi expérimentale et d'amour très intime. L'âme est *déifiée* en recevant la parfaite participation de la nature divine.

En ce sens saint Paul a pu écrire : « Celui qui s'attache à Dieu devient un même esprit avec lui » (I Cor., VI, 17).

L'union est ici *transformante* parce que l'âme, tout en conservant sa nature créée, reçoit une augmentation très grande de la grâce sanctifiante et de la charité, et parce que c'est le propre de l'amour ardent de nous transformer moralement en la personne aimée qui est comme un autre nous-même, *alter ego*, à qui nous voulons, comme à nous, tous les biens qui lui conviennent. Si cette personne est divine, les saints veulent qu'elle règne toujours plus profondément en eux, qu'elle soit plus intime à eux qu'eux-mêmes, plus que l'air respiré n'est intime à notre poitrine et le sang renouvelé intime à notre cœur (1).

*
* *

L'explication théologique de cet état est donc donnée par saint Jean de la Croix lui-même. Elle se résume dans un principe qu'il énonce dans *La Montée du Carmel*, l. II, chap. XXVII : « Plus l'âme est pure et dépouillée dans sa foi vive et parfaite, plus elle possède de charité infuse par Dieu; et *plus elle a de charité, plus l'Esprit-*

(1) Cf. Saint Thomas, Iª IIªᵉ, q. 28, a. 1 et 2 : L'union est l'effet d'amour, lui-même consiste dans l'union affective, et il désire l'union réelle, par la vision qui est comme la possession de l'objet aimé. — La mutuelle inhérence est aussi un effet de l'amour; car l'aimé est dans l'aimant, dans son affection, et celle-ci porte l'aimant vers l'aimé.

Saint l'illumine et lui communique ses dons, de sorte que la charité est la cause et le moyen de cette communication » (*Item*, *Cantique spir.*, str. 30).

Saint Thomas dit de même que les sept dons sont connexes avec la charité; par suite, ainsi que les vertus infuses, ils grandissent avec elle, comme les parties d'un même organisme, ou « comme les cinq doigts de la main » (Iª IIªᵉ, q. 68, a. 5, et q. 66, a. 2).

Il y a évidemment dans l'union transformante bien des degrés. Saint Jean de la Croix le note dans le *Cantique spirituel*, str. 14, à propos des *fiançailles spirituelles*, où l'âme jouit d'une façon *transitoire* de l'union parfaite, tandis qu'elle la possède d'une façon *quasi continuelle* dans le *mariage spirituel*.

Selon sainte Thérèse (*Autobiographie*, chap. VIII), l'union fruitive des fiançailles ne dure guère plus d'une demi-heure, pendant laquelle l'âme a la connaissance expérimentale de Dieu réellement présent en elle et de son étreinte.

Dans le mariage spirituel, ratifié ici-bas et qui sera consommé au ciel, l'union actuelle d'amour avec Dieu expérimentalement connu dans le centre de l'âme devient *plus constante*. Il y a là, selon plusieurs auteurs, comme l'équivalent d'une révélation spéciale qui donne à l'âme la certitude de son état de grâce, et quelques-uns ajoutent : une certitude de sa prédestination. Ce dernier point peut se vérifier en bien des cas, mais, nous allons le voir, il n'est pas sûr qu'il se vérifie généralement.

Saint Jean de la Croix dit à l'endroit que nous venons de citer : « Parmi les âmes qui sont dans l'état des fiançailles spirituelles, une reçoit plus, l'autre moins, l'une de telle manière, l'autre différemment; mais ici nous décrivons la plus grande plénitude qu'elles peuvent atteindre, car ainsi l'on comprendra le tout. » De même

il y a bien des degrés dans l'union transformante quasi continuelle, sous une forme plus ou moins manifeste, jusqu'au degré le plus élevé dont jouissait ici-bas la bienheureuse Vierge Marie. En ces divers degrés, il est vrai de dire que les âmes, selon leur prédestination, ont atteint ici-bas leur centre le plus profond. C'est la réalisation parfaite de la prière de Jésus : « Qu'ils soient un comme nous sommes un, moi en eux, et vous en moi... et que le monde connaisse que vous les avez aimés comme vous m'avez aimé » (Jean, XVII, 22).

Les effets de l'union transformante

Les effets de cet état de perfection sont ceux des vertus théologales et des dons parvenus à leur plein développement. Un des fruits de cette union est celui qui fut accordé aux apôtres le jour de la Pentecôte, celui de la *confirmation en grâce*. « A mon avis, dit saint Jean de la Croix (1), l'âme ne peut jamais être mise en possession de cet état sans se trouver en même temps confirmée en grâce. »

Les Carmes de Salamanque expliquent cette confirmation en grâce en disant qu'elle est une certaine participation de l'impeccabilité des bienheureux par une *grande augmentation de la charité* dont le progrès nous détourne de plus en plus du péché. Cette augmentation notable de l'amour divin est complétée par une *protection spéciale* de Dieu, qui écarte les occasions de péché et fortifie quand il faut, de telle sorte que *l'âme est désormais toujours préservée du péché mortel* et même presque toujours du péché véniel délibéré (2).

(1) *Cantique spirituel*, 2e rédaction, str 22.
(2) Cf. SALMANTICENCES, *De gratia*, q 110, disp III, dub. XI, n° 259.

En cet état l'âme est-elle *certaine* de ne plus offenser Dieu et d'obtenir la grâce de la persévérance finale ?

Sainte Thérèse se contente de dire qu'elle est presque délivrée du trouble des passions, que tant qu'elle est sous la grâce actuelle de l'union transformante elle ne pèche pas véniellement de propos délibéré (1). Elle écrit : « L'âme introduite en cette demeure n'est plus sujette aux mouvements ordinaires des sens et de l'imagination ; du moins, ils ne peuvent lui nuire, ni lui ôter la paix. J'ai l'air de dire, n'est-ce pas ? qu'une fois gratifiée d'une telle faveur, l'âme est certaine de son salut et à l'abri de toute rechute. Et cependant telle n'est pas ma pensée ; toutes les fois que je dis que l'âme est en assurance, cela doit s'entendre : aussi longtemps que la divine Majesté la tiendra dans sa main et qu'elle ne l'offensera pas. »

Ce texte de sainte Thérèse montre qu'elle est moins affirmative que saint Jean de la Croix. Lui va jusqu'à dire, dans le *Cantique spirituel*, strophe 22 : « L'âme n'a plus à redouter ni tentations, ni troubles, ni chagrins, et oublie toutes ses sollicitudes et ses soucis. »

La manière de parler de sainte Thérèse paraît plus conforme à celle de la théologie. Celle-ci enseigne que la grâce de la persévérance finale ne peut se mériter, et que pour être assuré de son salut il faudrait avoir une révélation spéciale de sa propre prédestination ; ce dernier point a même été défini par le Concile de Trente (Denz. 805). Or on ne peut affirmer, comme *certain* que l'union transformante comporte à tous ses degrés et toujours l'équivalent d'une telle révélation. De plus, après avoir reçu une révélation, on peut, sous certaines tentations, douter de son origine divine.

N'oublions pas l'exemple singulièrement significatif de ce grand saint qui s'est appelé Paul de la Croix, fonda-

(1) Cf. *Sainte Thérèse*, VII[e] Demeure, ch. II.

teur des Passionistes; il passa par la nuit de l'esprit *purificatrice* vers l'âge de 26 ans, reçut à 29 la grâce de l'union transformante. Mais il devait vivre jusqu'à 81 ans et fonder un Ordre voué à la réparation ; aussi depuis l'âge de 31 ans à 75, il vécut dans une nuit de l'esprit *réparatrice* presque continuelle, et où plusieurs fois il se demanda s'il serait sauvé (1).

Peut-être faut-il entendre avec cette réserve « sous la grâce actuelle de l'union » cette proposition de saint Jean de la Croix (2) : « Finalement tous les mouvements, opérations et inclinations, que l'âme recevait jadis du principe et de la force de sa vie naturelle, sont en cette union transformés en mouvements divins, morts à l'amour-propre et vivant en Dieu. Car l'âme, devenue vraie fille de Dieu, est comme animée tout entière par l'Esprit-Saint, comme l'enseigne saint Paul quand il dit : « Tous ceux qui sont conduits par l'Esprit de Dieu sont fils de Dieu » (Rom., VIII, 14).

Nous n'ignorons pas qu'en parlant de l'union transformante Philippe de la Sainte-Trinité (3) et Scaramelli (4) estiment qu'un état si sublime demande que Dieu révèle à l'âme l'amitié indissoluble qui existe entre eux. Selon ces auteurs, si la personne ainsi favorisée ne reçoit pas de révélation spéciale de sa prédestination, il y a comme un équivalent de cette révélation spéciale.

Il suffit, croyons-nous, d'affirmer que le Saint-Esprit confirme alors grandement la certitude de l'espérance. Celle-ci est, comme le dit saint Thomas, IIa IIae, q. 18, a. 4, une *certitude de tendance* vers le salut sans être encore

(1) Cf. P. GAËTAN DU SAINT-NOM DE MARIE, *Oraison et ascension mystique de saint Paul de la Croix*, Louvain, 1930, pp. 115-177, et ci-dessus, appendice au ch. XVI de cette IVe partie.
(2) *Vive Flamme*, str. 2, vers. 6.
(3) *Theol. myst. Proaemium*, a. 8.
(4) *Direttorio mistico*, tr. II, ch. XXII, n° 258.

la certitude du salut lui-même. Or le Saint-Esprit confirme cette sécurité de l'espérance par l'affection de plus en plus filiale et plus forte qu'il suscite en nous. Alors se vérifie pleinement la parole de saint Paul (Rom., VIII, 16) : « *L'Esprit rend témoignage à notre esprit que nous sommes des enfants de Dieu.* »

***

Il y a parfois en cet état des *touches divines* si profondes qu'elles sont, disent les mystiques, « imprimées en la substance de l'âme ». Que faut-il entendre par là, selon les principes de la théologie tels que les a compris saint Thomas ?

La touche divine est une motion surnaturelle des plus profondes qui s'exerce sur le fond même de la volonté et de l'intelligence là où ces facultés s'enracinent dans la substance de l'âme, d'où elles émanent. Dieu est plus intime à nous que nous-même, en tant qu'il conserve immédiatement la substance de notre âme par un acte divin qui est la continuation de l'acte créateur ; de même il conserve en l'essence même de l'âme la grâce sanctifiante, et à certains moments, par une inspiration très spéciale, il meut *ab intus* le tréfonds de notre volonté et de notre intelligence pour les porter vers lui. Il y a là un contact, non pas quantitatif et spécial, mais supraspatial, spirituel et absolument immédiat de l'essence divine avec la substance de notre âme, et de ce contact procèdent dans le fond de nos facultés supérieures des *actes directs* auxquels Dieu seul peut nous mouvoir et que sans cette inspiration très spéciale nous ne produirions jamais. L'âme ne peut agir que par ses facultés, connaître que par son intelligence, aimer et vouloir que par sa volonté, mais ici, sous la touche divine, elle agit par le fond le plus intime

de ses facultés, là où elles s'enracinent dans l'essence de l'âme.

Il y a là comme une *étreinte spirituelle de Dieu*, qui, à certains moments, est extrêmement forte. Il y a aussi quelquefois dans le fond des facultés supérieures comme une *blessure d'amour*, blessure spirituelle délicieuse, qui s'accompagne parfois, comme chez les stigmatisés, d'une blessure douloureuse du corps, en particulier du côté du cœur (1). C'est Dieu qui blesse l'âme en l'attirant fortement à Lui, en donnant un très vif désir de le voir immédiatement et de n'être plus jamais séparée de Lui. Ce très vif désir de la vision béatifique est la disposition normale pour la recevoir sans tarder; ce désir existe aussi à sa manière dans les âmes du purgatoire lorsqu'elles touchent au terme de leur purification.

Sainte Thérèse, dans l'Épilogue du *Château de l'âme*, invite ses Sœurs à désirer, mais très humblement, cette intime union avec Dieu, mais à ne pas vouloir forcer l'entrée de cette demeure : « Si donc vous rencontrez de la part de Dieu quelque résistance, je vous le conseille, n'essayez pas de passer outre. Vous le fâcheriez si bien qu'il vous en fermerait l'entrée pour toujours. Il aime extrêmement l'humilité. Si vous vous croyez indigne de pénétrer même dans la troisième demeure, vous obtiendrez bien vite l'entrée dans la cinquième. Vous pourrez même la fréquenter si assidûment et le servir si bien lui-même qu'il vous admettra dans celle qu'il s'est réservée. »

(1) Cf. *Vive Flamme*, str. 2, vers 2 : « Pour l'ordinaire, Dieu n'accorde aucune faveur au corps qu'il ne l'ait faite d'abord et principalement dans l'âme, et alors, plus la jouissance et la force d'amour que cause la plaie dans l'âme est grande, plus grande aussi est la souffrance provoquée par la blessure du corps. Les deux croissent dans une même mesure, et il en est ainsi parce que, ces âmes se trouvant purifiées et fortes en Dieu, ce qui est cause de douleur pour la chair corruptible est douceur et saveur pour l'esprit devenu fort et sain. » Cf. infra Vᵉ p., ch. IV, « la stigmatisation ».

Cela nous montre que l'état de perfection spirituelle dont nous parlons est ici-bas le sommet du *développement normal de la vie de la grâce considérée*, non pas précisément en telle ou telle personne, mais *en soi.* Ce sommet doit en effet comporter cette aspiration qui jusqu'ici n'existait pas à ce degré : ce très vif désir de la vision béatifique. On ne conçoit pas que Dieu se fasse voir immédiatement et pour toujours à des âmes qui n'auraient pas encore le vif désir de le posséder à jamais. Il les prépare à la vision immédiate par une touche divine qui a une *saveur de vie éternelle.* Saint Jean de la Croix en a admirablement parlé. Il dit qu'on n'obtient les touches divines qu'en pratiquant le dépouillement complet de tout le créé (1), et par une de ces touches d'amour l'âme est récompensée de toutes ses œuvres (2).

Il écrit, au sujet de la blessure d'amour, dans le *Cantique* expliqué dans *Vive flamme* (strophe 1) :

O vive flamme d'amour,
Que vous blessez avec délicatesse
Le centre le plus profond de mon âme !
Puisque vous n'êtes plus douloureuse,
Achevez maintenant si vous le voulez bien,
Rompez la toile de cette douce rencontre.

C'est-à-dire : Achevez l'œuvre de notre union, rompez le fil de ma vie terrestre, dernier obstacle à ma rencontre avec le Bien-Aimé. Cette toile laisse entrevoir Dieu, mais c'est encore un obstacle à l'union immédiate et définitive.

La vive flamme c'est l'Esprit-Saint qui suscite dans l'âme des actes d'amour, par lesquels elle mérite plus que par tout ce qu'elle a pu faire dans sa vie passée, dit le saint dans l'explication de cette première strophe. « Et, chose merveilleuse, ajoute-t-il, ce feu divin si puissant,

(1) *Nuit obscure*, l. II, ch. XXIII, fin. — (2) *Vive Flamme*, str. 2, vers 5.

qui anéantirait plus facilement mille mondes que le feu terrestre, ne brûle un fil de lin, n'anéantit et ne consume pas. Ainsi les apôtres, lorsque ce feu spirituel descendit sur eux, le jour de la Pentecôte, brûlèrent intérieurement d'un amour suave qui dilate l'âme et la réjouit. »

C'est dans l'explication de la strophe 2 de *Vive Flamme*, vers 5, que saint Jean de la Croix a écrit ces paroles très significatives : « *Il faut expliquer ici pourquoi il en est si peu qui parviennent à ce haut état de perfection et d'union avec Dieu.* Ce n'est certes pas que Dieu veuille limiter cette grâce à un petit nombre d'âmes supérieures, son désir est plutôt que cette haute perfection soit commune à tous; ce qu'il cherche trop souvent en vain, ce sont les vases capables de contenir une telle perfection. Il envoie de légères épreuves à une âme et elle se montre faible, elle fuit aussitôt toute souffrance, ne veut accepter aucune douleur, aucune mortification, pour petites qu'elles soient, et manque totalement de pratiquer la ferme patience qu'elle devrait montrer. Alors Dieu ne continue pas à purifier ces âmes, à les tirer de la poussière terrestre en les mortifiant... *On désire être parfait, mais sans se laisser mener par la voie d'épreuves qui forme les parfaits.* » Il faut passer par bien des tribulations pour arriver « à la vie spirituelle parfaite, qui consiste dans la possession de Dieu par l'union d'amour » (*Ibidem*, strophe 2, vers 6).

Les délices vraiment spirituelles viennent de la croix, de l'esprit de sacrifice qui fait mourir tout ce qu'il y a en nous de déréglé pour assurer la première place à l'amour de Dieu et des âmes en Dieu.

Lorsque le cœur brûle ainsi d'amour pour son Dieu, l'âme contemple des *lampes de feu* qui éclairent d'en haut toutes choses; ce sont les perfections divines : Sagesse, Bonté, Miséricorde, Justice, Providence, Éternité, Toute-Puissance. Elles sont pour ainsi dire les cou-

leurs de l'arc-en-ciel divin, qui s'identifient sans se détruire dans la vie intime de Dieu, dans la Déité, comme les sept couleurs de l'arc-en-ciel terrestre s'unissent dans la lumière blanche, d'où elles procèdent. « Toutes ces lampes s'unissent en une lumière, en un foyer, bien que chaque attribut garde sa lumière et son feu (1). »

Ce qui se remarque en ces âmes c'est *un grand oubli de soi*, un *très grand désir de souffrir à l'exemple de Notre-Seigneur*. L'âme participe à la force même du Christ, à son immense amour pour le prochain, elle arrive à pratiquer en même temps les vertus en apparence les plus opposées, la justice et la miséricorde, la force et la douceur, la simplicité de la colombe et la prudence du serpent, elle unit la contemplation la plus élevée au sens pratique le plus avisé pour les choses dont elle doit juger. Par là ces âmes sont définitivement marquées à l'effigie du Christ. La vie apostolique (manifeste ou cachée) ou la vie réparatrice déborde de la plénitude de leur contemplation et de leur union à Dieu (2).

Telle est manifestement *la disposition parfaite* de l'âme vraiment purifiée *pour passer immédiatement à l'instant de la mort de la terre au ciel* sans avoir à traverser le purgatoire. Or l'ordre parfait est d'être purifié avant la mort en méritant, pour n'avoir pas à l'être après sans mériter. C'est seulement dans cette intime union qu'on a le vif désir de voir Dieu. Et l'on ne conçoit pas que Dieu se montre immédiatement et pour toujours à une âme qui n'aurait pas encore le vif désir de le voir.

Cette doctrine serait trop haute pour nous si nous n'avions pas reçu au baptême la vie de la grâce, qui doit s'épanouir en nous aussi en vie éternelle, et si nous ne rece-

(1) *Vive Flamme*, str. 3, vers 1.
(2) Cf. Sainte Catherine de Sienne, *Dialogue*, ch. cxlv.

vions pas souvent la sainte communion, qui a pour but principal d'augmenter en nous l'amour de Dieu; pensons que chacune de nos communions devrait être substantiellement plus fervente et plus fructueuse que la précédente. Nous verrons alors que, comme l'a dit saint Jean de la Croix, les âmes intérieures arriveraient à l'union intime dont nous venons de parler si elles ne fuyaient pas les épreuves que Dieu leur envoie pour les purifier (cf. *Vive Flamme*, str. II, vers 5).

Nous voyons ici le plein développement de la grâce qui est la vie éternelle commencée « quaedam inchoatio vitae æternae » (1).

(1) Il faut comparer à ce qui est dit de l'union transformante dans *Vive Flamme*, ce qu'en a écrit Tauler; cf. *Sermons de Tauler* : Deuxième Sermon pour le cinquième dimanche après la Trinité, trad. Hugueny, t. II pp. 222-226.

NOTE
sur le plus haut degré de vie mystique

1° *Le fond innomé de l'âme et la Déité*

Voici comment Tauler (1) décrit ce degré chez les grands serviteurs de Dieu : « Cette paix du plus haut degré, c'est la paix essentielle dont il est écrit : « *Quaere pacem et persequere eam* » (Ps. XXXIII, 13). Ils cherchent la paix et elle les suit. Cette paix, « *la paix qui surpasse tout sentiment* » (Phil., IV, 7), suit la conversion essentielle. Quand ce qu'il y a d'innommable et de sans nom dans l'âme se tourne pleinement vers Dieu, tout ce qui a un nom dans l'homme suit *ce fond innomé de l'âme* et se convertit pareillement. A cette conversion répond toujours ce qui est sans nom, *ce qui est innomé en Dieu* et aussi ce qui en Dieu a un nom; tout cela répond à la conversion. En un tel homme, Dieu proclame sa vraie paix, et l'homme alors peut bien dire : « *Audiam quid loquatur : je veux entendre ce que le Seigneur dit en moi; car il dit : Paix à son peuple et à ceux qui sont recueillis en leur cœur* » (Ps. LXXXIV, 9). Ce sont ces hommes que saint Denys appelle déiformes. C'est à ces hommes et à ces gens que saint Paul devait penser quand il dit : « *Vous devez être fondés dans la charité, afin que vous puissiez concevoir, avec tous les saints, quelle est la hauteur, la largeur, la profondeur et la longueur de Dieu* » (Eph., III, 8).

« Ne croyez pas que j'aie la prétention d'être arrivé à cet état. Aucun maître ne devrait, il est vrai, enseigner ce qu'il n'a pas lui-même expérimenté. Il suffit cependant, en toute rigueur, qu'il aime ce dont il parle, qu'il le poursuive et n'y fasse pas obstacle...

« La nature, trop infirme pour supporter une telle vie, doit nécessairement se déchirer, en sorte que cet homme n'a plus

(1) *Deuxième Sermon pour le cinquième dimanche après la Trinité*, trad. Hugueny, t. II, pp. 221 ss.

un seul jour de bonne santé... Comme le dit saint Paul : « *La « vertu se parfait dans l'infirmité.* » Mais cette infirmité ne vient pas des observances extérieures, elle vient de la surabondance du débordement de la divinité inondant cet homme au point que son pauvre corps de limon ne le peut supporter. Car Dieu a tellement tiré cet homme en lui que l'homme devient ainsi « déicolore », si bien que Dieu fait lui-même les œuvres de cet homme... C'est en de telles gens que Dieu trouve sa gloire... »

« Quand ils s'enfoncent en cette mer sans fond, ils n'ont plus ni paroles ni pensées déterminées... L'homme à ce moment s'abîme si profondément dans son insondable néant qu'il ne retient absolument plus rien à soi... et renvoie tout ce qu'il a reçu à Dieu, auteur de tout bien... Là l'esprit (de l'homme) s'est perdu dans l'esprit de Dieu... Et cependant cet homme devient un homme si profondément humain... si bon pour tous, qu'on ne peut découvrir en lui aucun défaut... Il n'est pas à croire que de telles gens puissent jamais être séparés de Dieu. — Que ce soit là notre partage à tous ! Qu'à cela Dieu nous aide ! Ainsi soit-il. »

2° *Le Saint-Esprit soulève l'âme et prie en elle*

Tauler parle aussi, dans le *Sermon pour le deuxième dimanche de carême* (trad. Hugueny, t. I, pp. 241 ss.), de la poursuite de Dieu qui « provoque un cri d'appel d'une force immense..., c'est un soupir qui vient comme d'une profondeur sans fin. Cela dépasse de beaucoup la nature, et c'est le Saint-Esprit qui doit lui-même proférer en nous ce soupir, comme le dit saint Paul : *Le Saint-Esprit prie pour nous avec d'inexprimables soupirs* (Rom., VIII, 26) ... Quand le pauvre homme, ainsi pourchassé, éprouve cette immense anxiété et crie vers Dieu avec d'inexprimables soupirs et avec un tel désir que son appel pénètre au plus haut des cieux, si Dieu se comporte alors comme s'il n'entendait absolument rien ou ne voulait rien savoir, ah ! comme à ce moment, dans le fond, le désir doit se tendre et devenir plus empressé !... Alors l'âme, tout en s'abaissant et s'humiliant, doit prier avec confiance comme la Chananéenne : *O Seigneur, il arrive cependant que les petits chiens sont nourris des miettes qui tombent de la table de leur maître...* Ces chemins, et eux seuls, conduisent en vérité, et sans aucune station intermédiaire, jusqu'à Dieu ».

***

Nous lisons dans un manuscrit à ce sujet :

« Il y a dans ce cri d'appel d'une force immense, un acte d'amour de Dieu qui perce les nues, acte d'amour qui ne s'obtient pas par des élans impétueux. C'est Jésus qui passe et soulève l'âme dans un mouvement extrêmement calme, calme comme la paix de Dieu, mais qui part du plus profond du cœur, où vit l'amour, et va toucher Jésus dans les insondables profondeurs de l'éternité. Cet acte d'amour est absolument distinct de ceux les plus fervents que nous faisons nous-mêmes. Lorsque Jésus le forme en l'âme, elle s'en aperçoit parce que c'est un peu de sa vie qui monte ainsi vers Dieu. Ce n'est pas tant le Seigneur qui, par une touche divine, atteint les profondeurs de l'âme, mais plutôt l'âme qui, soulevée par Lui, s'élance rapidement vers Lui, comme par un mouvement d'ailes d'une suavité incomparable, par un acte d'amour que Dieu seul peut produire en elle (1).

« Ces actes d'amour sont toujours promptement suivis de croix, de grandes croix. Mais tout va bien ainsi... » C'est la configuration progressive à Notre-Seigneur.

3° *Détachement de soi et attachement à Dieu*

Une âme qui paraît approcher de cet état a écrit ces lignes qui rappellent les pages de Tauler que nous venons de citer. « Je sens parfois à l'oraison cet arrachement de moi-même à moi-même qui emporte tout mon être en « Un Autre », arrachement qui s'opère sans violence aucune, mais avec force et douceur, et avec le consentement suave et total de la volonté, c'est là ma part. Mais quelle est celle du Seigneur?... Au terme de ce mouvement, si je puis m'exprimer ainsi, car dans cette oraison ce mouvement est sans fin, mais enfin au terme de cet enlèvement j'ai senti comme si deux grands bras m'enlaçaient, c'était l'Abîme qui se refermait en m'engloutissant en sa profondeur infinie. Lorsqu'un navire coule à fond, les eaux de la mer s'entr'ouvrent pour le recevoir, puis silencieusement

(1) Voilà bien une grâce opérante éminente, nettement distincte de la grâce coopérante, comme l'a noté saint Thomas (Iª IIªᵉ, q. 111, a. 2). Ainsi est exaucée la prière : « Prends-moi à moi, Seigneur, et donne moi tout à Toi. »

se referment au-dessus de lui. C'est quelque chose de semblable...

« Tout mon être voudrait briser ses entraves et se précipiter en l'Autre. Bien que souvent je ne fasse rien à l'oraison, il y a toujours, plus ou moins, ce secret et imperceptible mouvement qui voudrait m'entraîner là où je ne peux aller... Toutes les grâces, toutes les impulsions surnaturelles partent du tréfonds où Dieu agit et m'emportent littéralement en cet abîme infini; c'est Dieu en moi qui m'emporte en Lui hors de moi. Quelquefois la grâce, je le sens, est inachevée, elle s'arrête au seuil d'une grâce d'union pleine... Si la grâce atteignait chaque fois son terme normal, ce serait l'étreinte de deux esprits dans un silence d'éternité, mais je reste au seuil.

« Lorsqu'une grâce de ce genre m'est donnée, mon intelligence et ma volonté agissantes sont averties par la substance de l'âme elle-même, comme par exemple quand il fait très froid, je sens le froid avant de penser qu'il fait froid; cette expérience physique précède le jugement de l'esprit; de même l'expérience ressentie dans la substance de l'âme (évidemment, c'est au point de vue expérimental et mystique et non philosophique que je parle de la substance de l'âme) précède l'idée du don reçu. Inversement, si volontairement je me propose de toucher un objet que je sais très froid, la pensée du froid précède l'expérience du froid que physiquement je vais ressentir. De même, ma volonté et mon intelligence peuvent en un instant réveiller l'expérience inerte au fond de l'âme et qui n'attend qu'un choc pour se ranimer. Aux heures d'impuissance et de vide, il m'arrive, en effet, d'intensifier mon oblation volontairement, et cet acte de loin en loin provoque comme un réveil. »

4° *Divers sens du titre « épouse »*

Au sujet de l'union transformante, il importe, croyons-nous après plusieurs remarques qui nous ont été faites, de noter ce qui suit.

Des âmes très aimantes, fort éprouvées et grandement généreuses vivent très unies à Dieu dans le monde, et bientôt leur directeur pourrait croire qu'elles sont entrées dans l'union transformante. Mais il pourrait y avoir en ce jugement une bien grande précipitation, car, avant d'atteindre le mariage spirituel, il faut que l'âme choisie devienne d'abord *épouse*, comme l'est

une *simple religieuse qui a fait profession* après les épreuves et les générosités du noviciat.

Il peut y avoir une forte erreur d'interprétation si un directeur ou sa dirigée considèrent *ce titre d'épouse*, reçu parfois dans une parole intérieure, comme le titre de beaucoup supérieur d'*épouse dans l'union transformante.*

Il y a une bien grande différence entre les deux : épouse d'abord comme une religieuse qui a fait une bonne profession, puis épouse au sens où le furent sainte Catherine de Sienne, sainte Thérèse. Du reste, même en ce second sens, même confirmée en grâce, l'âme parfaite ne peut se croire au terme, car jusqu'à son dernier soupir elle restera sur la voie royale et le verra dans une lumière très consolante, en se rappelant la parole de saint Paul : « *Ce n'est pas que j'aie déjà atteint la perfection, mais je poursuis ma course* » (Phil., III, 12).

Une âme très aimée de Dieu est attirée, vient, se donne. Elle est très généreuse, tout aimante, pure, et ses croix deviennent pesantes. Après une parole intérieure, le Seigneur semble la choisir comme épouse, peut-elle se croire dans l'union transformante? N'est-ce pas d'abord simplement l'état normal d'une bonne religieuse après ses vœux? Car cette élue a encore *nombre de défauts*, d'imperfections, qui paraissent incompatibles avec le mariage spirituel.

Mais le directeur peut croire que cette âme y parviendra quand sa charité sera totalement vraie et sa vie toute imprégnée de Dieu.

On voit fort bien, par exemple dans la vie de la B^se^ Gemma Galgani, ce que le Seigneur exigea d'elle avant de lui permettre de se dire *épouse*. Elle, qui était si vaillante, qui n'avait jamais rien refusé à la grâce, s'en plaignait quelquefois.

Une personne dans l'état de mariage, mais dégagée en partie de ce qui est devenu pour elle humiliante servitude, offrant de beaux sacrifices, très prise par Notre-Seigneur, pressée d'être à lui seul, a quelque tendance à se croire dans l'union transformante.

Nous pensons qu'elle est agréée comme épouse au titre d'une religieuse après sa profession perpétuelle, et que si le mariage mystique lui est accordé, ce ne sera que plus tard, car cette âme très belle est encore trop encombrée d'elle-même. Les rets mondains ne lui sont pas tous odieux. Sa charité n'est point ce qu'elle est dans une âme unie à Dieu par le mariage spirituel. Des épreuves plus profondes ne tarderont peut-être pas à le montrer.

Sans doute, l'union transformante est donnée à des degrés divers, mais le moindre requiert une charité parfaite pour Dieu et le prochain. Qui saura le dire sans avoir atteint là où il n'y a plus d'insuffisance, là où une nourriture inconnue est servie aux bien-aimés qui, comblés et affamés, poussent des gémissements ineffables?

5° *Le désir de l'union transformante*

L'âme généreuse, qui semble bien avoir traversé au moins en partie la nuit de l'esprit, peut-elle désirer et demander la grâce de l'union transformante?

Certes, cette grâce est le terme ici-bas des aspirations plus ou moins conscientes d'une telle âme; mais s'il s'agit de désir explicite, il convient de lui donner une expression plus objective et de désirer le règne, de plus en plus profond, de Dieu en nous et une configuration plus parfaite à Notre-Seigneur. De plus, il faut ici redire ce qu'a noté sainte Thérèse dans l'*Épilogue du Château intérieur* : « A la vérité, vous ne pouvez par vos propres forces, si grandes qu'elles vous paraissent, pénétrer dans toutes les demeures : c'est au maître du château de vous y introduire. Si donc vous rencontrez de sa part quelque résistance, je vous le conseille, n'essayez pas de passer outre. Vous le fâcheriez, si bien qu'il vous en fermerait l'entrée pour toujours. Il aime extrêmement l'humilité. Si vous vous croyez indignes de pénétrer même dans la troisième demeure, vous obtiendrez bien vite l'entrée de la cinquième. Vous pourrez même la fréquenter si assidûment et *le servir si bien lui-même* qu'il vous admettra dans celle qu'il s'est réservée... Une fois habituée aux agréments de ce château, les choses les plus pénibles vous deviendront douces dans l'espoir d'y revenir, et personne ne peut vous empêcher de le faire. »

Rappelons aussi ce que dit saint Jean de la Croix, dans *Vive flamme*, strophe 2, vers 5 : « O âmes qui rêvez de marcher tranquilles et consolées dans les voies spirituelles, si vous saviez combien il vous importe d'être éprouvées pour atteindre par la souffrance cette sécurité et cette consolation. » Il a écrit aussi dans le *Cantique spirituel*, strophe 35, alias 36, vers 5 : « Oh! si l'on comprenait à fond qu'il est impossible d'arriver à l'épaisseur ou profondeur de la sagesse et des richesses de Dieu sans pénétrer en l'épaisseur de la souffrance de mille manières,

l'âme y mettant sa joie et le souhaitant! Combien l'âme qui désire pour tout de bon la sagesse désire premièrement s'enfoncer pour tout de bon dans l'épaisseur de la Croix qui conduit à la vie... On dirait que beaucoup veulent se trouver au terme sans passer par la route qui y conduit. »

Dans la strophe suivante, saint Jean de la Croix dit : « *Une des raisons qui poussent le plus cette âme à désirer entrer dans cette épaisseur* de la sagesse de Dieu et à souffrir plus profondément en ces jugements, *c'est qu'elle peut de ce chef arriver à l'union d'intelligence et à la connaissance des grands mystères de l'Incarnation du Verbe*, la plus sublime et savoureuse sagesse pour elle; on ne peut les connaître clairement si l'on n'entre dans l'épaisseur de la susdite sagesse et de l'expérience des travaux (1). »

Bien sûr, ce but, prélude du ciel, est grandement désirable, encore faut-il vouloir passer par la voie royale qui y conduit. (Voir le texte du *Cantique spirituel* cité à la fin de cet appendice.)

L'intimité de cette union

Sur l'intimité de l'union transformante, il faut noter qu'elle est due à une *grâce opérante* absolument éminente. Saint Tho-

(1) Ce passage et le précédent sont à peu près les mêmes dans les deux rédactions du *Cantique spirituel*, bien que la numérotation des strophes ne soit pas identique. La strophe qui porte le n° 35 dans l'une, porte le n° 36 dans l'autre. — Nous inclinons à penser, comme le P. Gabriel de Sainte-Madeleine (*Angelicum*, 1937, fasc. 1-2, p. 264, note 1), que ces deux rédactions du *Cantique spirituel* sont l'œuvre de saint Jean de la Croix. Dans la seconde, le saint ne nie rien de ce qu'il a dit dans la première, mais sa pensée est plus précise, elle montre mieux que la plénitude atteinte par l'union transformante ici-bas n'est encore que relative, et il la compare davantage à celle de l'union du ciel. — Voir sur le désir de l'union transformante dans l'âme qui traverse la nuit de l'esprit, *Cantique spirituel*, 2° rédaction, strophe 37, n. 2 : « *L'âme désire donc entrer de fait dans ces cavernes du Christ pour s'absorber, se transformer et s'enivrer dans la sagesse de ces mystères et se cacher dans le cœur de son Bien-Aimé.* Au *Cantique des Cantiques*, II, 13, *Il l'invite lui-même : « Surge amica mea, speciosa mea et veni; columba mea in foraminibus petrae, in caverna maceriae. » Ces fentes des rochers ce sont les cavernes dont nous parlons, et dont l'Épouse dit maintenant : « Et tous deux nous y entrerons »... Et de fait l'âme s'y transforme de la façon la plus intime et la plus complète en partageant l'Amour de Dieu.* »

mas dit déjà de la grâce opérante en général, par opposition à la grâce coopérante, que « son effet est attribué non pas à nous, mais à Dieu, car notre esprit ici ne se meut pas, mais est mû par l'inspiration spéciale (1) » à laquelle pourtant il consent librement.

La volonté humaine subsiste encore sans doute, puisqu'elle subsistera même dans l'amour béatifique; elle n'est pas physiquement absorbée en Dieu, comme le diraient ici les panthéistes, mais ce qu'il faut dire, c'est ce qu'exprime si bien saint Jean de la Croix dans le *Cantique spirituel*, 2e rédaction, strophe 38, n. 3 : *Là, la volonté de l'âme n'est pas perdue, mais elle est unie si fortement à la force de la volonté de Dieu qui l'aime, qu'elle aime avec la force et la perfection dont elle est aimée elle-même... Cette force, c'est l'Esprit-Saint, et l'âme ici est transformée en lui. Il est donné à l'âme pour lui procurer cette force d'amour et il pourvoit et supplée à ce qui lui manque.* » Item, 1re réd., str. 37.

L'égalité d'amour

C'est par là, comme l'explique bien le P. Gabriel de Sainte-Madeleine, (2) qu'on peut entendre que l'âme arrive à une *certaine égalité d'amour* avec Dieu, comme il est dit dans *Vive Flamme*, str. 3, n° 78-79 : « L'âme opère en Dieu et par Dieu ce qu'il opère en elle par lui-même et *de la façon* dont il le fait; les deux volontés ne sont qu'une, et *l'opération de Dieu est une avec la sienne*. Dès lors, puisque Dieu se donne à elle avec une libre et gratuite volonté, elle aussi, ayant une volonté d'autant plus libre et généreuse qu'elle est mieux unie à Dieu, donne à Dieu, Dieu lui-même, par Dieu, et c'est là le don véritable et parfait de l'âme à Dieu... Elle lui donne ainsi de tout cœur autant qu'elle reçoit de lui. Dans ce don qu'elle fait à Dieu, l'âme, de toute sa libre volonté, lui donne l'Esprit-Saint qui est sien, afin que, par lui, il s'aime comme il le mérite; et elle en éprouve une joie et une jouissance inestimables parce qu'elle voit qu'elle donne à Dieu une chose sienne qui est à la hauteur de l'être infini de Dieu. » C'est vraiment le prélude de la vie du ciel.

(1) Ia IIae, q. 111, a. 2 : « Operatio alicujus effectus non attribuitur mobili, sed moventi. In illo ergo effectu, in quo *mens nostra est mota* et *non movens*, solus autem Deus movens, operatio Deo attribuitur; et secundum hoc dicitur *gratia operans*. »

(2) *Art. cit., Angelicum*, 1937, p. 275.

Conclusion

D'où la conclusion du *Cantique spirituel*, 1re réd., str. 38, n° 5 : « O âmes créées pour de telles grandeurs et appelées à les posséder, que faites-vous ? de quoi vous occupez-vous ? Vos prétentions ne sont que bassesse, vos possessions que misère ! O triste aveuglement ! Vos yeux n'y voient point, malgré tant de lumière ; et vous restez sourds quand des voix si puissantes se font entendre ! » Cf. trad. de Dom Chevallier, str. 38, 1, t. — Item 2e réd. str. 39.

Comme le dit le P. Gabriel de Sainte-Madeleine, *art. cit.*, p. 278 : « Cet appel, adressé par le saint aux âmes en général, nous montre qu'il ne peut regarder comme « extraordinaires » les sublimités qu'il vient de nous décrire... Ce qui est l'éclosion du germe de vie surnaturelle qu'est en nous la grâce sanctifiante doit être préparé pour tous ceux qui sont dotés de celle-ci. »

Appendice

La perfection de l'amour et l'union mystique

ou

La mystique du « Cantique spirituel » de saint Jean de la Croix

par le P. Alexandre Rozwadowski, S. J.

Nous reproduisons ici un article paru dans *La Vie Spirituelle*, janvier 1936, en remerciant l'auteur de nous le permettre et d'avoir si bien exprimé, sur plusieurs points de grande importance, ce qui nous paraît être la vraie doctrine de saint Jean de la Croix.

I. — La perfection de l'amour et la contemplation infuse

On a récemment affirmé que, selon la spiritualité du Carmel, et de sainte Thérèse en particulier, la perfection de l'amour se trouve dans la voie ascétique, qu'à la sainteté n'est point nécessaire la contemplation infuse (1).

Ces grâces mystiques, Dieu les accorde volontiers, dit-on

(1) Nous prenons le mot *ascétique* dans son sens ordinaire, pour caractériser les actes qui peuvent être produits par notre activité personnelle aidée de la grâce commune. Dans ces actes l'âme est plutôt active que passive. Nous employons au contraire le terme *mystique* pour caractériser les actes qui ne peuvent pas être produits par notre activité personnelle aidée de la grâce commune, mais exigent une inspiration et illumination spéciale du Saint-Esprit. Dans ces actes l'âme est plutôt passive qu'active : « *patiens divina* », comme dit saint Thomas après Denys. Tels sont les actes de la contemplation infuse. Cette terminoogie est conforme à l'usage commun et propre aux auteurs classiques.

aux âmes généreuses : on fait bien, dès lors, de les désirer, de s'y disposer et d'y tendre, de diriger même toute sa vie vers l'idéal contemplatif, cependant, ajoute-t-on, il reste qu'on peut sans elles parvenir à la sainteté.

On a d'ailleurs distingué deux sortes de contemplations : la contemplation *acquise* et la contemplation *infuse*. La première peut être aussi appelée contemplation *mixte* ou *activo-passive* ; c'est une contemplation mystique latente. On concède que cette contemplation est dans la voie normale de la sainteté. La seconde, la contemplation mystique proprement dite, expérimentalement passive ou infuse, surtout dans ses degrés supérieurs (fiançailles et mariage spirituels), n'est pas, affirme-t-on, dans la voie normale (1).

Cette opinion, nous semble-t-il, n'est pas en accord avec la doctrine de saint Jean de la Croix (2).

Affirmer d'une part que la contemplation mystique n'est pas nécessaire à la perfection, et soutenir d'autre part qu'il est bon d'y tendre nous paraît difficilement conciliable avec l'enseignement du Docteur mystique.

On sait avec quelle insistance il exige le dépouillement absolu de tout ce qui est *accidentel, accessoire, extraordinaire,* et n'est pas *essentiel* ou *nécessaire* à la perfection (3). Pour lui l'unique but, en cette vie, est l'union parfaite avec Dieu par les vertus théologales : tout ce qui n'est point nécessaire à cette union — seraient-ce des grâces d'ailleurs précieuses — est, dès lors qu'on s'y arrête, un obstacle ; il faut y renoncer, les rejeter, au-

(1) Voir le R. P. Gabriel de Sainte-Marie-Madeleine : *La Mistica Teresiana,* Vita Cristiana, San Domenico di Fiesole, Firenze, 1934. Le P. Gabriel de Sainte-Marie-Madeleine se rapproche pourtant beaucoup de notre manière de voir, dans un livre plus récent : *S. Giovani della Croce, Dottore dell' Amore divino,* Éd. di Vita Cristiana, Firenze, 1936. Voir aussi la note ajoutée à la fin de cet appendice.

(2) Nous croyons qu'il n'y a pas de divergence essentielle sur ce point entre la doctrine de sainte Thérèse et celle de saint Jean de la Croix, et cette opinion ne nous semble pas non plus conforme à l'enseignement de la grande mystique. La thèse que la doctrine de sainte Thérèse sur le caractère normal de la vie mystique ne diffère pas essentiellement de celle de saint Jean de la Croix est soutenue et solidement prouvée par Arintero, Garate, Garrigou-Lagrange, Lamballe, Saudreau et d'autres. Voir les travaux de ces auteurs.

(3) Cf. *Montée,* t. II, ch. xx, xxii, xxvii, trad. Hoornaert. Pour le *Cantique spirituel,* nous citons la traduction Chevallier, avec sa numérotation propre. Pour les autres œuvres, la traduction Hoornaert.

tant qu'on peut, les *dépasser*, et ainsi rester dans le vide, dans la nudité d'esprit la plus absolue. C'est l'essence même de la doctrine de saint Jean de la Croix dans la *Montée du Carmel* et dans la *Nuit obscure* (1). Comment dès lors concilier cette doctrine du vide, excluant tout l'accidentel, avec la recherche d'une contemplation mystique qui serait précisément de l'accidentel?

Cette mortification de tout désir, à l'exception de l'union divine, ce dépouillement de tout ce qui n'est pas Dieu, constitue pour l'âme *la nuit obscure*, qui est au centre de la doctrine du Saint, et s'il conduit l'âme par cette *nuit* à la contemplation mystique, obscure et générale (2), n'est-ce point que, selon lui, cette contemplation fait partie de l'union parfaite où tend le dépouillement des purifications et qu'il y a une connexion *nécessaire* entre l'amour parfait, fruit du dépouillement et des purifications, et la contemplation mystique où l'âme accède à travers la nuit obscure?

La chose est surtout claire dans le *Cantique Spirituel*, et nous voudrions le montrer. Notre raison fondamentale est la suivante, qui se résume en cet argument.

L'union transformante décrite en cet ouvrage est certainement un état mystique très élevé : personne ne peut le nier. Or cet état est dans la voie normale de la sainteté, puisque le saint l'appelle l'union d'amour, l'état de perfection, l'union pleine avec Dieu, le plein et parfait amour (3). Donc l'état mystique même le plus élevé, du moins en ce qu'il a d'essentiel, est dans la voie normale de la sainteté.

Il serait d'ailleurs difficile de comprendre que la perfection d'amour d'écrite par le Saint, au *Cantique*, se puisse atteindre sans le secours des grâces mystiques et de la contemplation infuse. Nous le verrons par l'analyse du *Cantique*.

Une autre considération s'ajoute aux précédentes. Si la connexion entre l'état d'amour parfait et l'état mystique des *fiançailles* ou du *mariage spirituel* n'était qu'accidentelle, saint Jean de la Croix aurait commis à chaque pas une confusion incroyable en les unissant d'une façon constante, sans jamais nous averti que l'un peut exister sans l'autre. Il affirme, au contraire, explicitement que la perfection consommée ne s'obtient qu'en l'état

(1) Cf. *Montée*, t. I, ch. I-V; t. II, ch. I-VIII.
(2) Cf. *Montée*, l. II, ch. IX; *Cantique*, st. 38.
(3) Str. 15, 17, 18, 19, 20, 27, 29, 31, 34, 37, 38, 39.

des fiançailles et du mariage spirituel et qu'avant cet état l'amour est toujours imparfait. C'est ce que nous essaierons d'établir sur pièces (1).

Nous montrerons d'abord que l'union décrite dans le *Cantique* est l'état mystique le plus élevé; par l'analyse du texte nous établirons ensuite que cette union est dans la ligne normale du développement de la charité parfaite, terme nécessaire de la sainteté.

II. — L'union décrite au « Cantique » est mystique

Il nous est d'abord facile d'établir que l'union décrite au *Cantique* est l'union mystique la plus élevée.

1. Saint Jean appelle cette union *fiançailles spirituelles*, en son degré inférieur (2), et, dans son degré supérieur, mariage spirituel (3). Or ces expressions sont communément appropriées à *l'union mystique*, celle du mariage à l'union la plus sublime, celle des fiançailles à l'union qui précède immédiatement le mariage spirituel. L'union à laquelle conduit saint Jean de la Croix est donc l'union mystique la plus élevée.

2. Saint Jean de la Croix appelle cette union : union transformante, transformation de l'âme en Dieu (4), et ces expressions, tout comme le mariage spirituel, désignent en propre l'union mystique la plus élevée.

3. Le Docteur mystique attribue aux fiançailles l'entrée dans la « science savoureuse » que Dieu enseigne à l'âme en cette union — et cette science est la « théologie mystique, ou science cachée de Dieu que les spirituels nomment contemplation (5) ».

(1) Notre démonstration, on le voit, est complètement indépendante de la question vivement débattue des frontières de l'ascèse et de la mystique. Notre preuve fait abstraction de cette controverse. Nous prenons comme point de départ les états des fiançailles et du mariage spirituel : ce ne sont pas des états de transition, ils sont incontestablement au sommet de la mystique.

(2) Cf. str. 13, 18, 19, 27.

(3) Cf. str. 17, 27, 28, 29, 34, 36, 37.

(4) Cf. str. 17, 27, 29, 36, 37, 38.

(5) *Cantique*, str. 18, 2, a.

Il s'agit évidemment de la contemplation mystique. C'est Dieu qui « confère à l'âme cette science et connaissance dans l'amour par lequel lui-même se communique à l'âme (1) ». En cette union lumineuse Dieu transforme l'âme, « la fait complètement sienne et la délivre de tout ce qu'elle avait d'étranger à Dieu (2) », ce qui ne peut se faire sans les grâces mystiques.

Au degré supérieur de l'union nous trouvons plus clairement décrite la contemplation infuse.

En cet état sublime du mariage spirituel, très facilement et fort souvent l'Époux découvre à l'âme ses merveilleux secrets et lui donne le sens de ses œuvres; le véritable et plein amour ne sait pas cacher quelque chose. L'Époux lui fait spécialement part des doux mystères de son Incarnation, du mode et procédé de la Rédemption des humains, l'un des plus grands chefs-d'œuvre de Dieu, l'un des plus savoureux à l'âme. L'Époux fait tout ceci en cette strophe qui marque avec quel tendre amour il découvre intérieurement à l'âme de tels mystères (3).

L'état que décrit ici saint Jean de la Croix est un état d'amour *lié* à un état de contemplation infuse. La connexion tient à un besoin de l'amour : « Le véritable et plein amour ne sait pas cacher quelque chose. » Cette connexion n'est pas accidentelle, ce besoin étant connaturel à la parfaite charité. La remarque est d'importance.

4. Le Docteur mystique affirme constamment que c'est Dieu seul qui agit et opère immédiatement dans l'âme en cet état, que l'âme y reçoit *passivement* la contemplation (4). Mais la passivité caractérise précisément la contemplation mystique.

5. Enfin saint Jean de la Croix parle des *touches divines*, de l'*attouchement de la divinité*, comme propres à cette union, comme ordinairement produits en cet état (5). Or ce sont là, certainement, des grâces mystiques très élevées.

Il n'y a, semble-t-il, aucun doute : l'union décrite dans le *Cantique spirituel* est l'union mystique la mieux caractérisée et la plus élevée (6).

(1) *Ibid.*, 18, 2, b.
(2) *Ibid.*, 18, 3, c.
(3) Str. 28, b.
(4) Cf. str. 13, 34, 38.
(5) Cf. str. 13, 16, 32, 38.
(6) En décrivant, d'ailleurs, avec saint Jean de la Croix, les fiançail-

Or, celte union est dans la voie normale. Saint Jean de la Croix décrit constamment l'état où l'âme doit tendre : *le mariage spirituel* comme l'union pleine avec Dieu, comme l'union consommée, comme l'*état de l'amour parfait.* Il affirme que la pleine perfection de l'amour ne s'obtient que dans le mariage spirituel (1).

Mais la pleine union à Dieu, la perfection consommée, l'amour parfait sont certainement dans la voie normale : c'est tout le but de notre vie (2). Il nous suffira donc de bien établir que, pour le Docteur mystique, fiançailles spirituelles, mariage spirituel ne sont que l'état du parfait amour pour conclure qu'il les situe dans la voie normale de la sainteté. Les textes vont nous en fournir une preuve abondante.

III. — La perfection de l'amour dans les fiançailles spirituelles

Str. 13. — *Le vol de la contemplation mystique et l'état d'union d'amour*

La strophe douzième de saint Jean de la Croix décrit le vol de l'âme en cet état d'amour ardent et de grands désirs qu'il a exposés aux premières strophes.

Dans la strophe treizième il continue :

A ce vol spirituel répond un haut *état d'union d'amour* : Celui où Dieu *habituellement* met l'âme quand elle s'est beaucoup exercée dans la vie spirituelle. *Cet état* a pour nom *les fiançailles spirituelles* avec le Verbe, le Fils de Dieu (13, annotation b) (3).

Nous avons ici deux affirmations très importantes : 1° *l'état des fiançailles spirituelles* n'est rien d'autre que *l'état d'union d'amour* ; 2° Dieu met *habituellement* l'âme dans cet état, quand elle s'est beaucoup exercée dans la vie spirituelle, ce qui revient à dire que cet état est *normal.*

les et le mariage spirituel comme des formes de la charité parfaite, nous aurons à nouveau l'occasion d'accuser le caractère mystique de ces états.

(1) Ce que nous disons du mariage spirituel se rapporte aussi, proportion gardée, aux fiançailles spirituelles qui le précèdent.

(2) Cf. saint Thomas, IIª IIªᵉ, q. 184, a. 1 et 3.

(3) Dans ces citations du *Cantique*, le premier chiffre indique la strophe, le chiffre suivant les nºˢ des §§ de la traduction Chevallier.

Str. 15. — *L'état des fiançailles spirituelles, état de l'amour parfait*

Saint Jean décrit *l'état des fiançailles spirituelles* comme *l'état de l'amour parfait* et des vertus parfaites et héroïques : l'âme

dit bien qu'elle est à présent unie au Bien-Aimé, puisqu'elle a les vertus solides avec une *charité parfaite* (Éclaircissement c). Elle nomme donc cette *union d'amour* un lit de fleurs (15, 1, d). Elle le dit aussi fait de fleurs parce que, dans cet état, *les vertus de l'âme sont parfaites et en plein exercice d'œuvres parfaites et héroïques*, chose qui n'avait pas pu être avant qu'il y ait un lit de fleurs, fruit de l'union parfaite à Dieu (15, 1, e).

Les vertus parfaites et héroïques ne peuvent donc être avant l'union des fiançailles spirituelles ; ces vertus sont le fruit de cette union.

Pareillement chacune des vertus (*l'âme les possède maintenant en perfection*) devient comme une caverne de lion (15, 2, c).

Le lit de l'âme est enlacé de ces vertus, en ce sens qu'à présent elles se trouvent si bien jointes entre soi, si bien fortifiées l'une par l'autre, si bien fondues dans la même *perfection consommée* de l'âme, que non seulement le démon n'a plus par où pénétrer dans cette âme, mais elle-même se trouve en sûreté au point que rien au monde, soit en haut, soit en bas, ne saurait l'inquiéter, la molester ou l'émouvoir ; libre de tout tracas des passions naturelles, exempte et affranchie du souci et du nombre de toutes les choses du temps, en sécurité elle jouit de ce qu'elle partage avec Dieu (15, 2, g, h).

Il est clair que pour saint Jean *l'état des fiançailles spirituelles* c'est *l'état de perfection consommée*, à ses débuts.

Str. 17. — *Le cellier secret et l'union du plus intime amour*

Saint Jean de la Croix décrit ici *l'état des fiançailles* et *du mariage spirituels* comme *l'union pleine avec Dieu* et comme le *suprême degré d'amour* que l'âme puisse atteindre en cette vie.

L'âme expose en cette strophe la très grande grâce que Dieu lui fit en la faisant entrer au plus intime de son amour qui est *l'union* ou *transformation d'amour en Dieu* (17, b). Le cellier dont parle l'âme est *le suprême degré du plus intime amour* que l'âme puisse atteindre en cette vie, aussi le nomme-t-elle le *cellier secret*, entendons bien, *le plus secret*.

C'est qu'il en est d'autres moins secrets : tels sont les degrés d'amour par où on monte jusqu'au suprême : degrés ou celliers, nous pouvons dire qu'il y en a sept.

L'âme les possédera tous dès qu'elle aura en perfection les sept dons du Saint-Esprit (17, 1, b, c).

En lui [le dernier et plus secret cellier] est contractée *l'union pleine avec Dieu,* qu'on nomme *le mariage spirituel* et que l'âme vise ici (1) (17, 1, f).

Ainsi pour saint Jean de la Croix *le mariage spirituel* s'identifie avec *l'union pleine avec Dieu*. Les effets de cette union sont ensuite décrits:

Jusqu'à ce que l'âme parvienne à l'état de perfection dont nous parlons, si spirituelle soit-elle, elle garde toujours quelque petit troupeau de désirs et de petits goûts ou autres défauts bien à elle, soit naturels, soit spirituels, à la remorque desquels elle marche avec souci de les paître, c'est-à-dire de les suivre et de les satisfaire (17, 5, a).

D'un tel troupeau certains ont plus, les autres ont moins; mais *tous les spirituels le suivent jusqu'à ce qu'ils entrent pour boire dans le cellier secret et là s'en séparent complètement,* parce qu'eux-mêmes, comme nous l'avons dit, sont devenus tout amour. Dans ce cellier ces troupeaux des imperfections de l'âme se consument avec plus de hâte que le feu n'en met à détruire la rouille et les taches des métaux (17, 5, f).

On le voit, selon saint Jean de la Croix, le plus haut degré d'amour et de perfection ne s'obtient que dans *l'état des fiançailles et du mariage spirituels,* dans le « *cellier secret* », et l'on ne saurait dire que le plus haut degré d'amour soit hors de la voie normale des saints.

(1) C'est l'amour qui fait pénétrer en chaque cellier et l'on y avance selon le degré d'amour : « Remarquons, dit saint Jean de la Croix, que beaucoup réussissent à entrer dans les premiers celliers, *plus ou moins loin* suivant *la perfection d'amour* propre à chaque âme, tandis que le dernier et plus secret cellier s'ouvre à peu de mortels » (17, 1, f). Mais c'est que peu d'âmes parviennent ici-bas à la dernière perfection de l'amour possible en ce monde. Ce n'est pas cependant que tous nous n'y soyons appelés, puisque la perfection de la charité est le but même de toute notre vie.

Str. 18. — *L'état des fiançailles spirituelles et l'élan total de l'âme vers Dieu*

Dans cette strophe saint Jean décrit *l'état des fiançailles spirituelles* comme *l'état du parfait amour, où même les premiers mouvements de la volonté et les appétits sensibles sont ordonnés vers Dieu.* C'est en vain que nous voudrions obtenir une telle perfection activement par nos propres efforts dans la voie purement ascétique. Et saint Jean d'ailleurs nous enseigne explicitement que c'est Dieu lui-même qui cause cette perfection dans l'âme par le moyen de la « *théologie mystique* », c'est-à-dire de la *contemplation infuse.*

La science savoureuse qu'il lui a apprise, dit-elle [l'âme] ici, est la *théologie mystique,* ou science cachée de Dieu que les spirituels nomment *contemplation...*

C'est Dieu qui cause en elle, comme effet de la dite union, la pureté et la perfection requises pour ce dessein; de fait, il la *transforme* en soi, la fait *complètement sienne* et la délivre de tout ce qu'elle avait d'étranger à Dieu (18, 3, c). L'âme, en l'état présent, n'a ni attaches en la volonté, ni lumières en l'intelligence, ni sollicitudes, ni vigueurs qui ne soient *complètement orientées vers Dieu* avec tous leurs désirs. L'âme est en quelque sorte divine ou déifiée, au point qu'elle n'a même plus quelque *premier mouvement* contre la volonté divine en tout ce qu'elle peut savoir (18, 5, a, b).

L'âme, en l'état présent, dans son intelligence, sa mémoire, sa volonté et ses appétits, dès les *premiers mouvements* se porte et s'incline habituellement vers Dieu, tant elle trouve actuellement en Dieu de secours, d'assurance et de parfaite appartenance au bien (18, 5, c).

Il est évident que ce degré de perfection est supérieur aux efforts humains, il ne peut être atteint que dans la voie *mystique.* Il est d'autre part l'effet d'une « union par échange » qui est dans le développement normal de la charité.

Str. 19. — *Les fiançailles spirituelles et l'activité d'amour*

Saint Jean décrit ici *l'état des fiançailles spirituelles* comme *l'état de l'amour parfait,* où toutes les puissances supérieures et inférieures « *se trouvent consacrées,* non plus aux choses qui l'intéressent, *mais à celles que demande le service de l'Époux* » (19, b).

Et même avec Dieu [l'âme] n'a plus qu'une manière ou sorte de relation, *l'activité d'amour* (19, c). *J'ai consacré mon âme* : dire qu'elle a consa-

cré son âme, c'est révéler le don qu'elle a fait de soi à l'Aimé en cette *union d'amour*, où son âme s'est trouvée, avec toutes ses puissances (intelligence, volonté et mémoire), dédiée et engagée à son service, consacrant son intelligence à entendre pour le mettre en pratique ce qui importe *davantage* à sa cause, sa volonté à préférer *tout* ce qui fait plaisir à Dieu, à diriger en *tout* son affection vers Dieu; sa mémoire à chercher ce qui peut le servir et lui faire *un plus grand plaisir*.

Elle continue : *et tout mon domaine à sa cause* : par tout son domaine elle entend ici tout ce qui touche à la partie sensible de l'âme; cette partie sensible, l'âme dit ici qu'elle l'a consacrée à son service, tout comme la partie raisonnable et spirituelle (19, 1, a, d; 2, a).

Tout ceci, dit-elle, est consacré à sa cause : elle conduit le corps selon Dieu; elle guide et gouverne selon Dieu les sens intérieurs et extérieurs, elle ordonne vers lui leurs actions; *les quatre passions, elle les a toutes réglées selon Dieu* : elle ne se réjouit que de Dieu, elle n'a d'espoir qu'en Dieu, elle ne craint que Dieu, elle ne s'afflige que pour Dieu. Pareillement *tous ses souhaits et tous ses soucis n'ont en vue que Dieu seul* (19, 2, d-e).

Tout ce domaine est si bien consacré à Dieu que même sans l'attention de l'âme toutes les parties nommées de ce domaine, *dès leurs premiers mouvements*, se disposent à agir selon Dieu et pour Dieu : l'intelligence, la volonté et la mémoire vont à lui sur-le-champ, les affections, les sens, les désirs, les vouloirs, l'espérance, la joie, et tout l'avoir de l'âme se tournent *immédiatement* vers Dieu (19, 2, g).

Je n'ai plus de troupeau à paître; autrement dit : je ne vais plus derrière mes goûts et mes désirs. Elle les a remis à Dieu, elle les lui a tous consacrés, l'âme ne les nourrit plus, elle ne les soigne plus pour elle-même (19, 3, a). *Je n'ai plus d'autre tâche.* L'âme remplit bien des tâches inutiles avant de parvenir à faire pareille donation ou remise de soi et de tout son domaine au Bien-Aimé; autant elle conservait d'*habitus* imparfaits, autant, pouvons-nous dire, elle avait de tâches à remplir (19, 4, a-b).

L'âme a toujours une tâche illégitime dont elle ne se défait jamais, tant qu'elle ne consacre pas pour tout de bon son domaine au service de Dieu de façon que, nous l'avons dit, *toutes ses paroles, ses pensées et ses œuvres soient à présent de Dieu* (19, 4, d).

Aimer est désormais toute mon activité. Elle veut dire : actuellement, à *toutes* les puissances et ressources du domaine de mon âme et de mon corps qu'auparavant j'employais tant soit peu à d'autres choses sans importance, j'impose de pratiquer *l'activité d'amour*; en d'autres termes : *toutes* les ressources de mon âme et de mon corps appartiennent à l'amour, *toute démarche se fait par amour, toute souffrance se porte par amour* (19, 4, e; 5, a).

Quand l'âme en vient à cet état, *toute son activité spirituelle et sensible*, qu'il s'agisse d'accomplir, qu'il s'agisse de souffrir de quelque façon que ce soit, *lui apporte toujours plus d'amour et de repos en Dieu*; l'exercice même de l'oraison et de prière à Dieu, qui auparavant demandait d'autres pensées et d'autres actes, est maintenant *tout entier activité d'a-*

mour (19, 5, c), l'âme en cet *état de fiançailles spirituelles* jouit de *l'habituelle union d'amour à Dieu*, c'est-à-dire que *sa volonté est d'une façon normale et persistante attachée par l'amour à Dieu* (19, 5, h).

Il est impossible de concevoir une telle perfection d'amour, un tel don de soi s'étendant jusqu'aux *premiers mouvements* de toutes les puissances, dans la voie purement ascétique. Selon saint Jean de la Croix, cette perfection ne s'obtient que dans l'état des fiançailles spirituelles comme effet des grâces mystiques accordées dans cet état (1).

Ainsi de nouveau *l'état d'amour parfait* s'identifie pour saint Jean de la Croix avec *l'état des fiançailles spirituelles*.

Str. 20. — *L'âme perdue au monde pour son Aimé*

Cette strophe se rapporte aussi à l'état des *fiançailles spirituelles* :

Étant toute à l'amour, c'est-à-dire pratiquant les vertus *uniquement par amour* de Dieu, j'ai résolu de perdre... et j'ai gagné... elle s'est perdue soi-même en *ne tenant nul compte de soi, mais uniquement du Bien-Aimé*, se livrant à lui à merci sans aucun intérêt, décidant de se perdre soi-même en refusant de gagner quoi que ce soit pour soi; elle a perdu encore toute chose en *n'estimant de toutes ses choses que celles qui touchent le Bien-Aimé* (20, 5, a).

Ainsi fait *le cœur qui est tout à l'amour de Dieu* : il ne veut ni gain ni récompense, mais seulement *perdre de volonté tout et soi-même pour Dieu*, parce qu'il y voit un gain (20, 5, e).

C'est encore la description de *l'amour parfait*, c'est la voie de la *foi pure* et de *l'amour pur*, comme le manifestent les paroles suivantes :

Quand une âme en la voie spirituelle en est venue à *se perdre à tous les modes et procédés naturels* dans ses relations avec Dieu, si bien que désormais *elle ne le cherche plus dans des thèmes, ni dans des images, ni dans des émotions, ni dans toute autre voie de la créature et des sens*, et quand elle a franchi tout ceci, *tout mode et moyen personnel pour s'approcher et jouir de Dieu dans la foi et l'amour*, alors on dit qu'elle s'est pour tout de bon gagnée à son Dieu, car pour tout de bon *elle s'est perdue à tout ce qui n'est pas Dieu et à tout ce qui est en elle* (20, 5, h).

(1) Cf. str. 15, 17, 18, 27, 34.

IV. — La perfection de l'amour dans le mariage spirituel

Str. 27. — *Le mariage spirituel et l'union transformante*

Dans cette strophe il est question du *mariage spirituel*, comme le déclare saint Jean lui-même. Tout d'abord il nous dit que la perfection de cet état ne s'obtient pas par nos propres efforts, mais par le souffle du Saint-Esprit, c'est-à-dire n'appartient pas à la voie ascétique, mais à la voie *mystique* :

L'âme a encore imploré et obtenu *le souffle de l'Esprit-Saint* qui demeure *le moyen et l'instrument indispensable de la perfection de cet état* (27, b).

Ensuite saint Jean décrit *le mariage spirituel* comme *l'état de l'amour parfait* :

C'est une transformation complète en l'Aimé : les deux partis s'y donnent totale possession l'un de l'autre par *l'union d'amour consommée en la mesure possible sur la terre*; l'âme en devient divine et *Dieu par participation, autant que cette vie le permet* (27, 1, f). Par la consommation du mariage spirituel entre Dieu et l'âme, deux natures sont en un seul esprit et amour de Dieu (27, 1, g). L'Épouse s'est introduite, c'est-à-dire *s'est défaite de tout le temporel, de tout le naturel, de toutes les attaches, façons et manières spirituelles*... dans la *transformation* de cette sublime étreinte... l'âme s'est *transformée* en son Dieu (27, 1, j). *La transformation est pleine* (27, 2, b). On peut lui appliquer ce que saint Paul dit aux Galates (2, 20) : *Vivo autem, iam non ego, vivit vero in me Christus* (27, 2, k).

Ainsi le *mariage spirituel* est pour saint Jean de la Croix *l'union de l'amour parfait*. Mais l'amour parfait est dans la voie *normale*; tous sont appelés à l'amour parfait, c'est la fin dernière de notre vie sur la terre : *Finis autem præcepti est caritas* (I Tim., 1, 5) (1).

Saint Jean de la Croix l'affirme d'ailleurs : « L'âme et Dieu dans toutes les œuvres de l'âme n'ont qu'une ambition, *qu'une*

(1) Cf. saint Thomas, IIª IIªᵉ, q. 184, a. 1; 184, a. 3. Pie XI, Encyclique *Rerum omnium perturbationem*, 26 janvier 1923, et Encyclique *Studiorum ducem*, 29 juin 1923.

fin : la consommation et plénitude de cet état » (27, 2, i). Si donc l'état du mariage spirituel est la fin de toutes les actions de l'âme comme de l'opération divine, il s'identifie nécessairement avec l'amour parfait, il ne saurait être en rapport purement accidentel avec lui — ce qui ramène incontestablement le mariage spirituel — état éminemment mystique — dans la voie normale de la sainteté. L'analyse des strophes suivantes ne peut que renforcer cette conclusion.

Str. 29-30. — *Le mariage spirituel et la mort achevée des passions*

Dans cette strophe saint Jean décrit le *mariage spirituel* comme l'état d'amour parfait où Dieu met fin « à toutes les opérations et passions de l'âme qui jusque-là lui étaient une gêne au temps du goût paisible et suave » (29, b).

Les trois puissances de l'âme (l'intelligence, la volonté et la mémoire) réalisent en cet état *la perfection* et *le juste milieu de l'œuvre*, autant que cette vie le permet (29, e).

Tous ces actes qui n'ont pas la juste mesure, l'Époux les adjure encore de disparaître par les lyres agréables et le chant indiqué : les lyres accordent aux trois puissances de l'âme une *si parfaite activité* et par là les emploient si bien en ouvrage exact qu'il leur faut que, non seulement elles ne tombent dans aucun excès, mais encore *ne dévient absolument en rien* (29, 3, e).

C'est un nouveau degré d'amour qui dépasse manifestement nos propres efforts et la voie purement ascétique; saint Jean de la Croix le dit d'ailleurs explicitement : « L'aimé adjure donc les quatre espèces de mouvements des passions de l'âme, *il leur impose silence et les apaise* » (29, 5, p).

Str. 31. — *Le calme parfait des puissances et des sens*

Le mariage spirituel est représenté ici comme *l'état de perfection* qui exclut même l'inperfection des *premiers mouvements* désordonnés des puissances et des sens (cf. str. 18, 19).

Et ne touchez pas à nos seuils, c'est-à-dire : ne touchez même pas, par des *premiers mouvements*, à la partie supérieure; *les premiers mouvements* de l'âme sont les portes et les seuils par où on entre dans l'âme, et quand on dépasse les *premiers mouvements* on entre, puisqu'on dépasse le seuil. S'il n'y a que des *premiers mouvements*, on ne fait que toucher

le seuil ou frapper à la porte; ceci arrive quand la raison est attaquée par la sensibilité en vue d'un acte désordonné (31, 5, a).

Ainsi, en cet état, cette partie sensible, avec toutes ses puissances, ses énergies et ses faiblesses, s'est rendue à l'esprit : cela constitue dès maintenant une vie bienheureuse, semblable à celle de l'état d'innocence, quand toutes les ressources et capacités de la partie sensible de l'homme permettaient à l'homme de connaître et d'aimer Dieu (31, 5, e).

Str. 34. — *La solitude de l'âme avec l'Époux*

Dans cette strophe, saint Jean montre avec évidence que le *mariage spirituel* est un *état mystique* et que l'amour parfait n'est pas obtenu dans la voie ascétique, mais c'est Dieu qui l'opère en l'âme dans la voie *mystique* : en cette strophe l'Époux déclare non seulement qu'il guide l'âme, « mais qu'il le fait lui-même tout seul, se donnant à elle sans autre intermédiaire » (34, g).

Tout seul son Bien-Aimé : il veut dire que non seulement il la guide au milieu de la solitude, mais *lui-même, tout seul, est celui qui travaille en elle sans autre intermédiaire*; l'union de l'âme à Dieu que crée *le mariage spirituel a ceci de particulier : Dieu agit en l'âme et se livre à elle par soi seul sans le secours des anges ni des facultés naturelles,* vu que les sens, soit extérieurs, soit intérieurs, l'ensemble des créatures et l'âme elle-même, sont ici peu propres à jouer un rôle dans la réception des grandes faveurs surnaturelles que Dieu accorde en cet état, et qui dépassent le savoir-faire et l'activité naturels aussi bien que les forces de l'âme.

Dieu tout seul l'accomplit dans l'âme : et la raison en est que, la trouvant seule, comme c'est dit, il ne veut pas lui donner d'autre compagnie pour la faire avancer : il ne veut la confier à nul autre qu'à soi. Aussi bien *c'est normal* : l'âme a déjà tout quitté, utilisé tous les moyens, tout dépassé pour monter à Dieu, il convient que Dieu même la guide et la conduise à soi; l'âme, dans sa solitude de toutes choses, est montée au-dessus de tout, dès lors rien ne peut plus l'aider ou lui servir à monter davantage, si ce n'est le Verbe Époux en personne (34, 4, a).

Saint Jean distingue ici admirablement la voie *ascétique* de la voie *mystique*. A la première appartient de préparer l'âme à l'opération divine par le dépouillement de tout le créé, mais la perfection consommée, c'est Dieu qui l'opère dans l'âme elle appartient à la voie *mystique*.

Str. 37. — *La parfaite pureté et l'égalité d'amour*

Saint Jean de la Croix nous enseigne ici pourquoi l'âme

désire la *contemplation mystique*, désignée par les « *cavernes de la pierre* »; c'est que la *contemplation mystique* est le moyen pour obtenir *l'amour parfait* et la *parfaite pureté*. Ensuite il décrit la *perfection* et la *pureté* de l'état du *mariage spirituel*.

Si l'âme désirait pénétrer dans les *cavernes* de la strophe précédente, c'est qu'elle visait à obtenir, aussi parfaitement que le souffre l'état présent sur terre, ce qu'elle avait toujours souhaité, c'est-à-dire *le plein et parfait amour* qui se donne lors d'une si haute faveur, c'est qu'elle voulait encore obtenir parfaitement, dans l'ordre spirituel, *la rectitude* et *la pureté de l'état de justice originelle* (37, b).

Si la connexion entre *l'amour parfait* et la *contemplation mystique* désignée par les « *cavernes de la pierre* » était purement accidentelle, si l'amour parfait et la pureté parfaite pouvaient s'obtenir sans contemplation mystique, ce désir de l'âme serait imparfait, selon les principes de saint Jean de la Croix.

Il continue :

Elle dit donc deux choses en cette strophe : elle dit d'abord que là, c'est-à-dire *moyennant cette transformation par les lumières*, il lui montrerait ce que son âme souhaitait en toutes ses activités et intentions, qu'il lui montrerait à *aimer son Époux comme il s'aime*, avec les corollaires que marque la strophe suivante; — elle dit aussi que là encore il lui donnerait la *netteté et pureté accordée soit dans l'état originel* soit *au jour du baptême*, en la rendant *complètement pure de toutes ses imperfections et ténèbres, aussi pure qu'elle était alors*.

Là tu me montrerais *ce que mon âme avait commme but* : ce *but* de l'âme est *l'égalité d'amour*; sans cesse elle la désire naturellement et surnaturellement : l'aimant ne peut être content s'il ne sent pas qu'il aime autant qu'il est aimé (37, d-f ; 37, 1, a).

Le désir d'égalité d'amour est donc essentiel à l'amour — il est dans la nature et dans la grâce d'amour. Le saint continue :

Or l'âme voit la vérité de l'amour sans mesure dont Dieu l'aime; elle ne veut pas l'aimer moins dignement ni moins parfaitement; d'où son désir de la *transformation* actuelle, l'âme *ne pouvant obtenir pareille égalité et plénitude d'amour que de la seule transformation de toute sa volonté en celle de Dieu*, car dans ce cas les deux volontés sont unies au point d'être unifiées, et l'amour est égal de part et d'autre.

La volonté de l'âme, changée en celle de Dieu, se trouve en tout faite volonté de Dieu, non pas qu'elle soit détruite comme volonté de l'âme, elle est seulement changée en volonté de Dieu.

L'âme aime Dieu avec la volonté de Dieu, qui est aussi sa volonté à

elle : elle peut donc aimer Dieu autant que Dieu l'aime, puisqu'elle l'aime par la volonté de Dieu même, par le même amour dont Dieu l'aime, qui est le Saint-Esprit vraiment donné à l'âme, selon la doctrine de l'Apôtre (Rom., v, 3), en ce lieu : « *Gratia Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum qui datus est nobis* », soit : « Dieu a versé toute sa grâce en nos cœurs par le Saint-Esprit, dont il nous a fait don » (37, 1, c-g).

Voilà comment ici l'âme aime Dieu autant que Dieu l'aime, puisque les deux n'ont qu'un amour à deux (37, 1, p).

Sans doute ceci ne peut se faire exactement sur terre; du moins dans L'ÉTAT DE PERFECTION, L'ÉTAT DE MARIAGE SPIRITUEL dont nous parlons, c'est possible en quelque façon (37, 1, r).

De nouveau saint Jean identifie *l'état du mariage spirituel* avec *l'état de l'amour parfait*, avec l'état de parfaite conformité avec la volonté de Dieu — c'est le *but normal* de toute notre vie sur la terre. — Il explique ensuite la *pureté* de cet état :

Ceci suppose évidemment que Dieu a donné à l'âme en ce même *état de transformation* une grande *pureté, pareille à celle de la justice originelle ou à celle de l'innocence baptismale* (1). L'âme ajoute donc ici que cette *pureté* va lui être accordée par l'Époux, *comme fruit de cette transformation d'amour*; elle dit aussitôt : Tu m'accorderais là même, Toi, ô ma vie, *ce que Tu m'as accordé l'autre jour*; dénommant l'autre jour soit *l'état de justice originelle* dans lequel Dieu lui a donné en Adam la grâce et *l'innocence*, soit le *jour du baptême*, où l'âme reçut une *pureté* et une *netteté complète*.

L'âme déclare ici en ces vers qu'elle retrouvera ce don en cette *union d'amour* : c'est bien là ce qu'elle signifie dans le dernier vers, ce que Tu m'as accordé l'autre jour, puisque, nous l'avons dit, *l'âme, dans son état de perfection, arrive à la même pureté et à la même netteté* (37, 1, u; 37, 5, a-e).

Saint Jean affirme donc ici que dans le mariage spirituel l'âme arrive à une pureté pareille à celle de la justice originelle ou de l'innocence baptismale. C'est important. De cette affirmation on peut tirer deux conclusions qui nous intéressent : 1) que *le mariage spirituel* est *normal*; 2) qu'il est *mystique*.

Il est *normal*, car la pureté de la justice originelle ou de l'innocence baptismale, que l'âme reçoit dans le mariage spirituel, c'est l'exclusion de toute imperfection morale, et cette exclusion est le *but normal* où tous peuvent et doivent tendre. Cet état est

(1) Cf. str. 31.

mystique, car dans l'ordre présent un *état permanent* pareil à celui *d'innocence originelle ou baptismale sans imperfection morale*, en pleine activité des facultés spirituelles, ne peut être atteint dans la voie purement *ascétique* par nos propres efforts, mais seulement dans la voie *mystique* par l'opération spéciale du Saint-Esprit, il faut pour cela la grâce de la *contemplation infuse* et l'activité des dons du Saint-Esprit, comme il résulte de tous les textes de saint Jean de la Croix. En cet état l'âme « à l'intérieur... éprouve une sorte de *fruition*, une douceur qui la fait déborder de louange » (37, 1, t). La pureté où elle arrive lui est « accordée par l'Époux comme fruit de cette transformation d'amour » (37, 5, a). Les touches des grâces passives sont là évidentes, et ne sommes-nous pas aussi dans un accroissement normal du parfait amour ?

Str. 38. — *La flamme de douce transformation*

Le *mariage spirituel* est décrit dans cette strophe comme *l'état de la plus sublime perfection* et *transformation en Dieu*, saint Jean fonde sa doctrine sur les paroles de saint Paul (*Gal.*, IV, 6) : « *Quoniam autem estis filii Dei, misit Deus Spiritum Filii sui in corda vestra, clamantem : Abba, Pater* », sur les paroles de Notre-Seigneur (Joan., XVII, 24) : « *Pater quos dedisti mihi volo ut ubi sum ego et illi sint mecum, ut videant claritatem meam quam dedisti mihi* », et sur les paroles de saint Pierre (II Petr., I, 4) : « *Maxima et pretiosa nobis promissa donavit ut per haec efficiamini divinae consortes naturae.* » Tout cela confirme admirablement notre thèse que pour saint Jean de la Croix le mariage spirituel est le *plein* et *normal développement, l'épanouissement de la vie de la grâce*, le *but normal* de la vie surnaturelle sur la terre.

Il enseigne aussi dans cette strophe que *l'amour parfait* s'obtient dans la *voie mystique* par la « *spiration du souffle* », c'est-à-dire par l'opération du Saint-Esprit, et qu'il est accompagné de la *contemplation mystique*, qui est non seulement le moyen (1), mais aussi *l'effet* de l'amour parfait (2).

L'Épouse, disions-nous, veut deux choses dans la strophe précédente : d'abord ce que son âme avait *comme but* : puis ce que l'Époux lui avait accordé l'autre jour... De la première, c'est-à-dire de ce que son âme,

(1) Cf. str. 18, 37.
(2) Cf. saint Thomas, *S. theol.*, IIª IIªᵉ, q. 180, a. 1.

suivant ses termes, avait *comme but*, l'âme expose en la strophe présente les parties : c'est non seulement *l'amour parfait*... mais aussi... tout ce qui vient à l'âme par lui.

L'âme énumère donc cinq objets qui détaillent tout ce qu'elle avoue avoir ici en vue : c'est premièrement la *spiration du souffle : l'amour* dont nous avons parlé, le principal objet qu'elle a en vue,... c'est quatrièmement *la pure et sublime contemplation* (38, b-j).

La spiration du souffle : cette spiration du souffle est une propriété du Saint-Esprit, que l'âme demande ici *pour aimer Dieu en toute perfection :* elle l'appelle *spiration du souffle* parce qu'elle est un *attouchement* ou sentiment très délicat d'amour, *ordinairement produit dans l'âme en cet état par la présence du Saint-Esprit* (38, 81, a-b).

Ainsi, selon saint Jean de la Croix, pour aimer Dieu en toute perfection est *nécessaire* la spiration du souffle ou *l'attouchement* du Saint-Esprit, qui est certainement une grâce *mystique* et qui est *ordinairement* produit dans le mariage spirituel (1).

Vient la quatrième demande : *durant la nuit sereine*; cette nuit dans laquelle l'âme désire voir ces choses est *la contemplation*. La *contemplation* est *obscure* : pour cela on l'appelle encore *théologie mystique*, ce qui veut dire sagesse cachée ou secrète de Dieu; par elle, sans aucun bruit de paroles, sans l'aide ni le secours d'aucun sens spirituel ou corporel, comme dans le silence et le calme de la nuit, sans aucune attention au sensible et au naturel, Dieu, dans le plus profond secret, enseigne l'âme sans qu'elle sache comment.

Non seulement l'âme appelle *nuit* cette *contemplation*, mais elle la dit encore *sereine*; car si la nuit se dit sereine quand l'air est dégagé des nuages et des vapeurs qui rendent bien impossible la sérénité de la nuit, la nuit de cette contemplation est, pour l'œil de l'intelligence, *pure et débarrassée de tous les nuages des formes, images, notions particulières apportées par les sens*, elle est pareillement nette de toutes vapeurs d'attaches et de désirs. La contemplation est vraiment une nuit sereine pour le sens et l'intelligence naturelle, comme l'enseigne le philosophe quand il dit : Si le rayon du soleil est obscur et ténébreux pour l'œil de la chauve-souris, les choses sublimes et les plus claires de Dieu sont obscures pour notre intellect (38, 4, a-k).

Cette magnifique description de la *contemplation mystique* nous montre en toute évidence que le *mariage spirituel* est un état *mystique*. Mais cette contemplation mystique, suivant les termes de saint Jean de la Croix, est « *ce qui vient à l'âme par l'amour parfait* ». Elle n'est donc pas purement accidentelle, mais elle

(1) Cf. str. 27.

est *l'effet propre*, la propriété de l'amour parfait, comme elle était aussi, — nous l'avons vu, — le *moyen*, la disposition pour obtenir cet amour (cf. strophes 18 et 37). Mais si la *contemplation mystique* est la propriété de l'amour parfait et sa disposition nécessaire, elle est sûrement dans la voie *normale*, comme l'est l'amour parfait lui-même.

Str. 39. — *Les dernières préparations de l'âme*

Dans la dernière strophe, saint Jean de la Croix décrit *la perfection des vertus* dans le *mariage spirituel* et l'harmonie parfaite qui règne en cet état entre la partie inférieure et la partie supérieure de l'homme.

En cette dernière strophe l'âme veut faire connaître qu'elle se trouve prête à recevoir les faveurs dont cet état donne la jouissance et qu'elle a demandées à l'Époux, car si l'âme n'est pas prête, ces faveurs ne se peuvent ni recevoir ni conserver chez elle. Elle représente donc à l'Aimé quatre dispositions ou préparations qui rendent possible ce qui précède, afin de le pousser plus encore à lui faire les faveurs énoncées : premièrement, *son âme est détachée et dégagée de toutes choses*; deuxièmement, *le démon est vaincu et mis en fuite*; troisièmement, *les passions de l'âme sont subjuguées*; quatrièmement, *la partie sensible est réformée, purifiée, en pleine entente avec l'esprit*; non seulement elle ne le trouble plus, mais elle ne fait qu'un avec lui pour partager ses biens (39, b-h).

Nul n'en était témoin : autrement dit, mon âme est à présent si bien seule, *dégagée et détachée de toutes les choses créées*, soit d'en haut, soit d'en bas, elle est entrée si loin dans le recueillement avec Toi que rien ne l'aperçoit ou pour lui plaire par sa douceur, ou pour lui déplaire et l'ennuyer par sa misère et sa bassesse (39, 1, a).

Ce n'est pas tout : *Aminadab ne se montrait pas davantage*; dans le texte sacré, Aminadab symbolise le démon, adversaire de l'âme épouse. Sans trêve il la combattait et la troublait par les innombrables ressources de ses tentations et de ses embûches pour l'empêcher de pénétrer dans *la forteresse* ou *la cachette du recueillement intérieur* en compagnie du Bien-Aimé; *maintenant qu'elle s'y trouve établie, l'âme est tellement comblée, tellement forte en vertus et victorieuse que le démon n'ose plus se montrer devant elle.*

Aussi comme elle a la faveur d'un tel embrassement, comme *elle a par ailleurs par la pratique des vertus complètement vaincu le démon au point de l'avoir mis en fuite par la vigueur de ses vertus*, il ne paraît plus devant elle; elle a raison de dire : Aminadab ne se montrait pas davantage.

Les assiégeants se reposaient : par les assiégeants elle entend ici *les passions et les désirs de l'âme*; tant qu'ils ne sont pas vaincus et mis à mort, ils l'assiègent et l'assaillent de toutes parts, d'où le nom d'assiégeants. Mais *eux aussi se tiennent à présent en repos.*

Puisqu'il en est ainsi, que l'Époux ne laisse pas d'accorder et de faire à l'âme les faveurs qu'elle lui a demandées : *les assiégeants ne peuvent plus mettre obstacle à la paix intérieure* requise pour recevoir ces grâces, les posséder, les conserver.

Elle dit ceci, vu qu'*il est nécessaire en cet état que les passions de l'âme soient apaisées, les tendances et affections mises à mort de sorte qu'elles ne puissent plus ni gêner ni combattre.* Au contraire, tous ces assiégeants nommés, avec leurs actions, *se règlent sur l'esprit intérieur et se recueillent à leur mesure* pour jouir comme lui de ses délices (39, 3, a-f).

L'épouse dit qu'en cet état les cavaliers descendent à la vue des eaux spirituelles, car *la partie sensible de l'âme est à présent si bien purifiée, et en quelque sorte spiritualisée, que ses puissances sensibles et ses forces naturelles se recueillent avec elle* pour avoir à quelque degré une part et une jouissance des grandeurs spirituelles que Dieu communique à l'esprit (39, 5, c-d).

Saint Jean de la Croix nous montre ici encore une fois que *le mariage spirituel* est *l'état de perfection consommée, but normal* de la vie présente, qui cependant ne peut être atteint que dans la *voie mystique*, « *dans la forteresse ou la cachette du recueillement intérieur en compagnie du Bien-Aimé* ».

Très suggestive est la conclusion par laquelle saint Jean termine son œuvre : « Daigne Notre-Seigneur Jésus-Christ, le très doux Époux, *y introduire quiconque invoque son nom très saint*, auquel appartient l'honneur et la gloire avec le Père et l'Esprit-Saint dans les siècles des siècles. Ainsi soit-il ! » Le Docteur mystique souhaite en ces paroles la grâce d'être introduit dans le recueillement intérieur qu'il vient de décrire, c'est-à-dire dans *l'état du mariage spirituel*, et il le souhaite à « *quiconque invoque le nom très saint de Jésus-Christ* », c'est-à-dire à tous les fidèles ; or, ce n'est pas une grâce extraordinaire, hors de la voie normale, qu'on souhaite à tous les fidèles, surtout si celui qui souhaite est saint Jean de la Croix !

* * *

Ajoutons encore deux textes de la *Montée du Carmel*, où le saint Docteur enseigne explicitement que la *contemplation obscure* (qui est sans aucun doute la *contemplation mystique*) fait partie de *l'union parfaite avec Dieu*, et par conséquent est dans la *voie normale*, et que le renoncement absolu à l'égard de toutes les autres connaissances ne s'applique pas à cette contemplation,

appartenant elle-même à *l'union d'amour, but normal* de notre vie sur la terre. Voici ses paroles :

Dans la seconde catégorie, celle de la *connaissance obscure et générale,* il n'y a pas de division, c'est la *contemplation reçue dans la foi. Cette contemplation est le but où nous devons conduire l'âme;* toutes les autres connaissances doivent y concourir, en commençant par les premières, et l'âme doit aller de progrès en progrès, *en se dépouillant de toutes* (1).

Et ailleurs :

Ces *notions divines* ignorent les particularités. Ne s'occupant que du principe suprême, elles ne distinguent rien de spécial... *Ces hautes notions d'amour ne sont du reste accessibles qu'à l'âme en état d'union avec Dieu; elles sont cette union même,* car elles proviennent précisément de certaine *touche* de l'âme dans la divinité. Ainsi c'est Dieu même qui est senti et goûté... Pour les autres perceptions, nous avons dit que l'âme doit s'en abstraire, *mais ce devoir cesse devant celles-ci, puisqu'elles sont des manifestations de cette union à laquelle nous nous efforçons de conduire l'âme, Tout ce que nous avons enseigné précédemment au sujet du dépouillement, du détachement complet, a cette union pour but* (2).

Rien de plus clair et de plus explicite.

De tous les textes que nous avons rapportés (et on pourrait les multiplier encore) il semble résulter que, pour saint Jean de la Croix, *l'état des fiançailles* et *du mariage spirituels* s'identifie avec *l'état de l'amour parfait,* — il est donc dans la *voie normale,* c'est le *but normal* de notre vie sur terre (3).

*
* *

En conclusion et pour mettre toutes choses au point, il faut, semble-t-il, éviter deux confusions :

1) Il ne faut pas confondre ce qui est *essentiel* à la contemplation mystique et ce qui est *accidentel,* accessoire dans cette contemplation. L'essence de la contemplation mystique c'est la *contemplation infuse obscure* et *générale* dont parle saint Jean de la

(1) *Montée,* l. II, ch. IX, trad. Hoornaert.

(2) *Montée,* l. II, ch. XXIV.

(3) Cette doctrine de saint Jean de la Croix sur le caractère normal de la mystique semble être aussi celle de *saint Augustin,* de *saint Grégoire le Grand,* de *saint Bernard,* de *saint Albert le Grand,* de *saint Bonaventure* et de *saint Thomas d'Aquin.*

Croix dans la *Montée du Carmel* (1), dans le *Cantique spirituel*(2). Cette contemplation est produite par les *dons du Saint-Esprit*, par les *dons de sagesse* et *d'intelligence*. Les autres connaissances surnaturelles particulières et distinctes, comme les visions, révélations, paroles, etc., de même que les extases et les autres phénomènes extérieurs, ne sont que chose accidentelle par rapport à la contemplation mystique proprement dite, ce sont plutôt des *gratiae gratis datae* (3) que l'âme ne doit point désirer.

2) Il ne faut pas confondre la *sainteté* avec le *salut* de l'âme. On n'affirme pas que la contemplation mystique en cette vie soit nécessaire pour le salut de l'âme. Mais il s'agit de savoir si elle n'est pas nécessaire pour la sainteté. Par sainteté nous entendons une très grande perfection de l'amour de Dieu et du prochain, perfection qui reste cependant toujours dans la voie normale, car le précepte de l'amour n'a pas de limites (S. Th., IIa IIae, q. 184, a. 3).

Pour préciser davantage, nous dirons que la sainteté dont il est ici question est le prélude normal immédiat de la vie du ciel, prélude qui est réalisé, soit sur terre, soit au purgatoire, et qui suppose que l'âme est *pleinement purifiée*, capable de recevoir *aussitôt* la vision béatifique. Quand nous disons enfin que, selon saint Jean de la Croix, la contemplation infuse est *nécessaire* à la sainteté, nous voulons parler d'une *nécessité morale*, c'est-à-dire que dans la majorité des cas on n'atteindra pas sans elle la sainteté. Et même nous ajoutons que sans elle on n'aura pas de fait la pleine perfection de la vie chrétienne, qui comporte l'exercice éminent des vertus théologales et des dons du Saint-Esprit qui les accompagnent.

NOTE

A ce très remarquable article du P. Alexandre Rozwadowski, écrit en 1936, nous ajouterons une simple remarque : le P. Gabriel de Sainte-Madeleine, C. D., s'est beaucoup rapproché depuis lors de cette position. En effet, dans l'*Angelicum*, janvier 1937, pp. 278-280 (*Les sommets de la vie d'amour*); après avoir décrit *l'union transformante*, et cité *l'appel émouvant* de saint Jean de la Croix aux âmes négligentes, créées pourtant

(1) L. II, ch. IX et XXIV.
(2) Str. 38.
(3) Cf. saint Thomas, *S. théol.*, IIa IIae, q. 111, a. 1, 4 et 5.

pour de telles grandeurs (*Cantico* A, str. 38, n. 5), il a écrit : « Cet appel, adressé par le saint aux âmes en général, nous montre qu'il ne peut regarder comme « *extraordinaires* » les sublimités qu'il vient de nous décrire. On n'invite pas tout le monde à des grâces qui sont des privilèges. L'objet de la prière sacerdotale du Christ, faite pour « tous ceux qui doivent croire en Lui », ne peut, à son tour, être un bien « *réservé* » ; et *ce qui constitue l'éclosion du germe de vie surnaturelle* qu'est en nous la grâce sanctifiante, doit être préparé pour tous ceux qui sont dotés de celle-ci. » De même au sujet du désir de l'égalité d'amour, il écrit, *ibid.* : « *Il y a donc, dans notre charité pour Dieu une aspiration connaturelle à l'amour mystique; celui-ci n'est donc nullement « extraordinaire »* pour l'âme dotée de la vertu de charité, mais il l'amène *à sa perfection ultime et intégrale.* » — Enfin la contemplation infuse, sans laquelle cet amour mystique n'existe pas, n'est pas non plus extraordinaire, comme le reconnaît le P. Gabriel, *ibidem*, p. 280 : « Pour saint Jean de la Croix, « l'illumination » de la foi est l'œuvre des dons du Saint-Esprit. Il a d'ailleurs fortement affirmé « que la foi conduit l'âme à l'union » (*Montée*, II, per totum). Il ne pourrait soutenir pareille thèse s'il fallait ajouter à la foi d'autres principes « extraordinaires ». Nous pouvons donc conclure, dit en terminant le P. Gabriel, que la lumière nécessaire pour la transformation d'amour n'appartient pas, elle non plus, à l'ordre des privilèges réservés, mais est une lumière « connaturelle » : la lumière de la foi accompagnée de celle des dons. Foi et dons sont des éléments de notre « organisme » surnaturel... Hélas! l'âme recule souvent devant l'indispensable souffrance qui devrait préparer l'union. Ne l'oublions pas, « pour pénétrer dans les profondeurs de l'amour, il faut pénétrer dans les profondeurs de la Croix » (*Cantico* A, str. 35) (1). »

C'est en propres termes ce que le P. Arintero, O. P., a soutenu depuis 1908 dans *La évolucion mistica*, pages 460-486 (Salamanca), et que nous n'avons cessé d'enseigner depuis la première édition de *Perfection chrétienne et contemplation*, 1923, où nous disions, pages 318 ss. : « Ce qui constitue le fond de cet

(1) Nous sommes heureux de voir que le P. Gabriel de Sainte-Madeleine est aussi parfaitement d'accord avec nous *en refusant d'admettre*, comme le demandait le P. Crisogono, *pour les dons du Saint-Esprit « deux modes spécifiquement distincts »*, l'un ordinaire, l'autre extraordinaire. Cf. *Études Carmélitaines*, oct. 1934 : *Le double mode des dons du Saint-Esprit*, pp. 215-232 ; et ici *supra*, t. I, pp. 104-113.

état tout à fait éminent, appelé union transformante, n'est nullement miraculeux; page 321 : « A cette haute perfection, à cette union transformante, prélude normal de la vie du ciel, toutes les âmes justes sont appelées, au moins d'un appel général et éloigné; et si elles étaient fidèles à cet appel, humbles et généreuses, elles en entendraient un autre, individuel, plus prochain et plus pressant, comme le dit sainte Thérèse, *Chemin*, ch. XVIII, XIX, XX, XXI, et dans l'Épilogue du *Château intérieur*. »

*
* *

C'est à la même conclusion que parviennent plus ou moins explicitement divers auteurs qui ont traité de l'union très intime avec Marie dans la voie unitive, selon les principes énoncés par le Bienheureux Grignion de Montfort (1). Le P. E. Neubert, marianiste, a réuni plusieurs témoignages très significatifs sur ce point (2). Il faut aussi citer, à ce sujet, *L'Union mystique à Marie*, écrit par une recluse flamande qui l'a personnellement expérimentée, *Marie de Sainte-Thérèse* (1623-1677) (3).

Vers l'union intime presque toujours actuelle.
Le prix de la vie cachée

La vie d'union nous paraît exprimée avec simplicité et profondeur en cette lettre d'un religieux contemplatif jeune encore,

(1) *Traité de la vraie dévotion à la Sainte Vierge*, ch. V, art. 5 : chemin aisé, court, parfait, assuré; ch. VI, art. 1, comme Marie forme les prédestinés; art. 2, §§ 3, 4, 5, elle les conduit, les défend, intercède pour eux; ch. VII, art. 3, grâce du pur amour; art. 5, commmunication de l'âme et de l'esprit de Marie; art. 6, transformation des âmes en Marie à l'image de Jésus-Christ.

(2) Cf. *La Vie Spirituelle*, janvier 1937 : *L'union mystique à la Sainte Vierge*, pp. 15-29.

(3) *Les Cahiers de la Vierge* du mois de mai 1936 ont publié sous le titre *L'Union mystique à Marie*, par MARIE DE SAINTE-THÉRÈSE, le texte traduit du flamand par L. Van den Bossche. (Introduction à la vie mariale. — La vie mariale. — Le terme de la vie mariale.) Cf. p. 55 : « Dans cette vie l'âme est transformée en Marie par fusion d'amour », item, pp. 62-68 ss.

qui est, croyons-nous, pleinement dans sa vocation, malgré les impuissances dont il parle.

« La paix augmente avec la joie, quoique tout le sensible disparaisse de plus en plus, et la pauvre âme est comme perdue parfois dans les ténèbres, ne possédant rien et ne sachant rien acquérir de ses propres forces. La vie devient si simple. Un seul désir gouverne tout : arriver à l'Amour, pour le remercier de son Amour incompréhensible et sauver des âmes. Je désire de plus en plus l'infinité du bon Dieu, et la vue claire de mon propre néant est continuellement devant mes yeux. Cependant, si j'en suis très humilié, je ne m'en décourage pas. Je tâche de vivre simplement comme à Nazareth, faisant de chaque acte, même du plus banal, un acte d'amour parfait. Car n'est-ce pas avec la volonté qu'on aime! Qu'importe alors si l'on est vraiment un misérable rien; la seule volonté, forte et constante, de faire plaisir à Jésus et à ma Mère du ciel par chaque acte, n'est-ce pas de l'amour, qui devient plus parfait d'après l'intensité du vouloir? Je lui dis chaque matin et lui répète constamment pendant mon travail ou dans la récitation de l'Office divin : Jésus bien-aimé, je veux que chaque pensée, chaque parole, chaque petite action soit un acte d'amour parfait, et à chacun j'unis les mérites infinis du Calvaire, les mérites immenses de ma Mère et de tous les anges et de tous les saints. Cette intention devient de plus en plus actuelle et revient constamment sur mes lèvres.

« Tout (mon incapacité à comprendre son Amour sans bornes, mon désir actuel d'amour, ma prière pour mes amis, pour les âmes) tout se résume de plus en plus en ce seul mot : *Jésus*. Toujours je pense à Lui, mais je ne le possède pas assez.

« Si je me trompe en ce que je viens de dire, mon Père, corrigez-moi.

« Oh! oui, je me vois bien misérable. Toutes les fautes et tous les égoïsmes de ma vie passée sont constamment devant mes yeux. Je sais que j'ai été très ingrat. Mais c'est précisément pour cela que je ne veux plus perdre une minute qui ne soit un acte d'amour. Je voudrais que mon amour soit aussi pur que possible, afin que ma pauvre vie soit utile à l'Église, aux âmes. Dans votre lettre, vous m'avez dit que je ne perds pas ma vie; quelle joie!

« D'un autre côté, je me vois si terriblement pauvre. Le monde ne sait rien m'offrir. Tout y est vanité. Je le vois. Le surnaturel, le divin, que seul je cherche, qui seul peut m'aider

vers l'union avec Jésus, je ne le possède pas; du moins je ne sens pas que je le possède.

« Mes facultés ne semblent plus m'appartenir; mes pensées ne viennent pas à volonté. La pensée de Jésus, oui; mais pas d'autres; je suis convaincu que je ne pourrai jamais avancer si l'aide ne vient d'en-haut. Viendra-t-elle? Quand? Je veux être patient, tranquille. Que sa sainte Volonté se fasse et que je n'y mette pas d'obstacle !

« Vous savez que dans les dernières années, j'ai dû admettre, avec mes supérieurs et avec tout le monde, que je n'étais bon à rien, que je ne savais plus prêcher ni enseigner. Ma mémoire ne conserve rien (1). Grâce à Dieu, l'opinion des hommes ne m'occupe plus. Je travaille pour Jésus. Depuis mon arrivée ici, je prends mon tour avec les autres pour les sermons. D'ailleurs il n'y a pas de grands prédicateurs ici, et les gens sont simples. Aussi, je prêche parfois chez nos Sœurs carmélites. Tout le monde se dit content, mais ce sont plutôt des causeries. Tout y est très simple et le langage pas élégant. Je n'ai rien par cœur; mais j'apporte quelques grandes pensées sur un bout de papier et tâche de parler de celles-là. Ah ! je sais que la grâce seule peut changer les cœurs, et voilà pourquoi je veux m'unir de plus en plus à mon Ami divin. Une dernière raison pourquoi je veux que ma pauvre vie soit aussi sainte que possible : le bien de la Province...

« La conviction qu'il n'y a qu'une seule chose à faire : me rendre de plus en plus semblable aux grands amis de Jésus, afin de faire du bien dans l'Église et sauver des âmes, grandit toujours. Aussi mon saint Ordre exige de moi la perfection. Être « bon religieux » ne suffit pas. Il faudrait être intimement uni au bon Dieu. Mais voilà précisément ce qui constitue un tourment continuel. La pensée de l'Amour sans bornes de Jésus pour nous est constamment présente à ma pensée, que puis-je faire en retour pour lui plaire, sauver des âmes? C'est la première pensée du matin, elle revient constamment toute la journée, et c'est la dernière pensée du soir. »

(1) Elle semble ne rien conserver, mais elle assimile et transforme les aliments dont elle se nourrit pour se rappeler constamment les choses de l'éternité; celui qui a écrit la lettre a l'impression que sa mémoire oublie tout; en réalité, elle retient de tout le principal, le rapport à l'éternité; elle n'est plus immergée dans le temps, elle le domine.

CINQUIÈME PARTIE

Les grâces extraordinaires

Nous avons parlé jusqu'ici des trois âges de la vie intérieure en les considérant non pas sous une forme amoindrie, mais selon la description que nous en donnent les plus grands spirituels, en particulier saint Jean de la Croix. Nous avons ainsi parlé de la contemplation infuse des mystères de la foi et de ses degrés sans traiter des grâces extraordinaires qui parfois l'accompagnent, mais en sont fort distinctes. C'est d'elles qu'il faut maintenant nous entretenir.

Pour procéder avec ordre, nous verrons d'abord ce que nous dit saint Paul de ces grâces, qu'il appelle des charismes, et comment son enseignement est expliqué par saint Thomas d'Aquin. Nous parlerons ensuite des révélations privées, des visions, des paroles intérieures, des touches divines, de la stigmatisation et de la suggestion. Nous résumerons sur ces différents sujets l'enseignement classique et trouverons ainsi une confirmation nouvelle de la doctrine traditionnelle exposée plus haut sur l'axe de la vie spirituelle. L'examen des *faits extraordinaires* fait mieux ressortir ce qui les distingue de ce qu'il y a *de plus élevé* dans *la voie normale* de la sainteté (1).

(1) Nous utilisons en ces derniers chapitres ce que nous avons déjà écrit sur ces questions dans un livre antérieur paru en 1923, *Perfection chrétienne et contemplation*, t. II, pp. 536-561. C'est du reste un simple résumé de ce que dit saint Jean de la Croix sur les grâces proprement extraordinaires, et les études que nous avons faites depuis 1923 n'ont fait que confirmer ce que nous disions alors sur ce sujet.

CHAPITRE I

Les charismes ou grâces gratuitement données

Saint Paul nous parle de ces grâces extraordinaires dans la Ire Épître aux Corinthiens, XII, 7 : « Il y a, dit-il, diversité de dons, mais c'est le même Esprit... A chacun la manifestation de l'Esprit est donnée pour l'utilité commune. En effet, à l'un est donnée par l'Esprit une *parole de sagesse*; à l'autre une *parole de science* selon le même Esprit; à un autre *la foi* (1) par le même Esprit; à un autre *le don des guérisons* par ce seul et même Esprit; à un autre *la puissance d'opérer des miracles*; à un autre *la prophétie*; à un autre *le discernement des esprits;* à un autre *la diversité des langues*; à un autre *le don de les interpréter*. Mais c'est le seul et même Esprit qui produit tous ces dons, les distribuant à chacun en particulier comme il lui plaît. » (Voir aussi Rom., XII, 6.)

(1) Il ne s'agit pas ici de la foi vertu théologale, puisque celle-ci est commune à tous les chrétiens; il s'agit d'une certitude et sécurité spéciale que Dieu accorde à ceux qui doivent transmettre aux autres la parole divine avec une conviction que rien n'ébranle. Cette foi, *gratis data*, est donnée à de grands prédicateurs et aussi à des théologiens. Les Salmanticenses disent, *De Fide*, disp. I, dub. IV, n° 113 : « Praedicta fides confertur ut in plurimum Doctoribus Ecclesiae circa articulos fidei catholicae. »

Bien au-dessus de tous ces dons ou charismes, saint Paul place la charité : « Si je n'ai pas la charité, tout cela ne me sert de rien (1) », car ma volonté est tournée en sens inverse de la volonté divine.

Nature et division de ces charismes

Comme l'explique saint Thomas (2), la grâce sanctifiante et la charité sont beaucoup plus excellentes que ces charismes, car elles nous unissent immédiatement à Dieu, notre fin ultime, tandis que ces dons exceptionnels sont ordonnés *surtout à l'utilité du prochain* et le disposent seulement à se convertir sans lui donner la vie divine. Généralement ils ne sont pas essentiellement surnaturels, comme la grâce sanctifiante, mais seulement préternaturels, comme le miracle et la prophétie. Ce ne sont que des *signes* qui confirment la révélation divine proposée à tous, ou la sainteté des grands serviteurs de Dieu.

Il y a une immense différence entre la surnaturalité de la grâce sanctifiante et la leur. La grâce est *essentiellement surnaturelle* comme participation de la vie intime de Dieu, elle est par suite invisible, elle n'est pas naturellement connaissable. Tandis que ces signes naturellement connaissables ne sont pas surnaturels par leur essence, mais seulement par le mode de leur production : ainsi la résurrection d'un cadavre lui rend *surnaturellement* la vie *naturelle* (végétative et sensitive) sans produire en lui la vie surnaturelle, participation de la vie divine. Le surnaturel de ces signes est donc extérieur et très inférieur à celui de la grâce reçue au baptême.

(1) I Cor., XIII, 3.
(2) Iª IIªᵉ q. 111, a. 5.

*
* *

On voit mieux la nature de ces charismes par la division qu'en donne saint Thomas (1) en suivant le texte de saint Paul cité plus haut.

Cette division apparaît plus clairement si on l'exprime dans le tableau suivant :

Grâces gratuitement données pour instruire le prochain sur les choses de la foi	1° elles donnent la pleine connaissance des choses divines.	*foi* ou certitude spéciale sur les principes.	
		parole de sagesse, sur les principales conclusions connues par la cause première.	
		parole de science, sur les exemples et les effets qui manifestent les causes.	
	2° elles confirment la révélation divine.	par des œuvres	*don des guérisons.*
			don des miracles.
		par la connaissance	*prophétie.*
			discernement des esprits.
	3° elles aident à prêcher la parole de Dieu.	*don des langues.*	
		don d'interprétation des paroles.	

On voit aisément que saint Paul et saint Jean l'évangéliste excellent dans la parole de sagesse ; saint Matthieu, saint Jacques dans la parole de science ; que certains saints ont reçu de façon éclatante le don des miracles, comme saint Vincent Ferrier, d'autres celui de prophétie, comme saint Jean Bosco, d'autres encore, comme le saint Curé d'Ars, le discernement des esprits.

Application de cette doctrine faite par saint Jean de la Croix

A ces charismes se rattachent généralement les faveurs extraordinaires qui accompagnent parfois la contemplation infuse, c'est-à-dire les révélations privées, les paroles surnaturelles, les visions, dont saint Jean de la Croix

(1) Ia IIae q. 111, a. 4.

traite longuement dans la *Montée du Carmel*, l. II, ch. IX à XXX, en les distinguant avec grand soin de la contemplation infuse, qui, elle, se rattache à la grâce des vertus et des dons ou grâce sanctifiante, comme nous l'avons vu plus haut.

L'enseignement de saint Jean de la Croix sur ce point repose théologiquement sur le traité de la prophétie exposé par saint Thomas, dans sa *Somme théologique*, IIa IIae, q. 171 à 175, où (q. 175) il consacre six articles au ravissement qui accompagne parfois la révélation prophétique, comme il peut accompagner aussi la contemplation infuse.

Saint Thomas y explique en particulier que la révélation prophétique peut se faire de trois manières : soit par *vision sensible*, soit par *vision imaginaire*, soit par *vision intellectuelle*; et le prophète lui-même peut être soit en état de veille avec ou sans extase, soit en état de sommeil.

La vision est dite *sensible* ou corporelle lorsqu'un signe sensible et extérieur apparaît aux yeux ou lorsqu'une voix extérieure est entendue (1). La vision est appelée *imaginaire* lorsque Dieu, pour nous exprimer sa pensée, coordonne certaines images qui préexistent dans notre imagination ou en imprime de nouvelles (2). Il y a vision surnaturelle *intellectuelle* lorsqu'il agit immédiatement sur l'intelligence en y coordonnant nos idées acquises ou en imprimant en elle des idées nouvelles, dites infuses (3). Toujours il y a lumière infuse prophétique pour juger surnaturellement de ce qui est proposé, et même cette lumière suffit à elle seule pour interpréter certains signes, comme Joseph interpréta les songes de Pharaon (4).

(1) Cf. IIa IIae, q. 174, a. 1, ad 3. — (2) IIa IIae, q. 173, a. 2, ad 1. — (3) *Ibid.*, ad 2. — (4) *Ibid.*, c.

Il est plus parfait pour le prophète de recevoir une vision en état de veille que dans le sommeil, car il a alors le plein usage de ses facultés (1). La vision dite imaginaire et la vision intellectuelle s'accompagnent parfois d'*extase* ou d'aliénation des sens (2). *L'extase,* surtout lorsqu'elle est seulement *partielle* (aliénation d'un sens et non pas de tous), peut être un *effet naturel* de l'absorption des facultés supérieures dans l'objet manifesté; l'âme ne peut plus alors être attentive aux choses extérieures (3). Mais lorsque l'extase, au lieu de la suivre précède en quelque sorte la vision ou la contemplation infuse et y dispose, elle mérite le nom de *ravissement,* et elle est extraordinaire; elle comporte alors une certaine violence qui enlève l'âme aux choses inférieures pour la fixer en Dieu (4).

Notre-Seigneur et la très Sainte Vierge avaient tous les charismes à un degré éminent sans perdre l'usage des sens. On dit de sainte Gertrude qu'elle ne connut jamais la faiblesse de l'extase; il faut dire du Sauveur et de sa sainte Mère que dès le début de leur vie ils étaient au-dessus de l'extase et du ravissement (5).

*
* *

Saint Jean de la Croix, partant de ces principes reçus

(1) IIª IIªᵉ, q. 174, a. 1, ad 3. — (2) IIª IIªᵉ, q. 174, a.1, ad 3.

(3) Cf. S. Thomas, *de Veritate,* q. 13, a. 3 : « Cum totaliter anima intendat ad actum unius potentiae, abstrahitur homo ab actu alterius potentiae. » Le mathématicien très absorbé par ses calculs, comme Archimède, n'entend plus ce qu'on lui dit, ou ne voit plus ce qu'il a sous les yeux. A plus forte raison la contemplation infuse intense peut produire cet effet. Cf. Iª IIªᵉ, q. 173, a. 3, c., sur *l'extase partielle* ou *totale.* Ni l'une, ni l'autre, d'ailleurs, n'est nécessaire à la prophétie, ni à la contemplation infuse; cf. ibidem.

(4) IIª IIªᵉ, q. 175, a. 1, et a. 2, ad 1 : « Raptus addit aliquid supra extasim... scil. violentiam quamdam. » — (5) Cf. IIIª, q. 10.

chez les théologiens, a bien distingué de *la contemplation infuse générale et obscure* (1) différents modes de *connaissance particulière et distincte* : 1° *les visions*, soit sensibles, soit imaginaires, soit intellectuelles (2) ; 2° *les révélations* (3) ; 3° *les paroles intérieures* (4). Après les avoir énumérées, saint Jean de la Croix ajoute : « Quant à la connaissance obscure et générale, il n'y a pas de division, *c'est la contemplation reçue dans la foi. Cette contemplation est le but* où nous devons conduire l'âme : toutes les autres connaissances doivent y concourir en commençant par les premières, et l'âme doit aller de progrès en progrès *en se dépouillant de toutes* (5). »

Suivant l'exemple de saint Thomas (6), nous procéderons du général au particulier, et nous parlerons d'abord des *révélations*, pour voir ensuite les modes spéciaux selon lesquels elles se manifestent, soit par *visions*, soit par *paroles*, ce qui est généralement plus expressif.

De plus, parmi ces faveurs, nous parlerons d'abord de celles plus extérieures, qui visent manifestement *surtout l'utilité du prochain* et se rattachent plus directement aux charismes ou grâces *gratis datae*. Nous considérerons ensuite celles qui sont plus directement ordonnées à la sanctification de la personne qui les reçoit ; c'est le cas surtout de plusieurs paroles intérieures et aussi des touches divines reçues dans la volonté dont saint Jean de la Croix parle en dernier lieu (7). En procédant ainsi du général au particulier, et de l'extérieur à l'intérieur, nous éviterons des redites, et nous nous rendrons mieux compte de l'action divine dans les âmes. Nous verrons que les

(1) *La Montée du Carmel*, l. II, ch. I à VIII. — (2) *Ibid.*, ch. VIII à XXII. — (3) *Ibid.*, ch. XXIII à XXV. — (4) *Ibid.*, ch. XXVI à XXIX. — (5) *Ibid.*, l. II, ch. IX, fin. — (6) IIª IIªᵉ, q. 171, 173, 174. — (7) *La Montée*, l. II, ch. XXX.

faveurs extraordinaires, comme la *stigmatisation*, sont des signes exceptionnels donnés de temps en temps par Dieu pour nous tirer de notre somnolence spirituelle et pour attirer plus fortement notre attention sur les grands mystères de la foi dont nous devons vivre plus profondément chaque jour, en particulier sur le mystère de l'Incarnation rédemptrice (1).

(1) Cf. *Études Carmélitaines*, oct. 1938 : *Visions et révélations chez sainte Thérèse*, par le P. Gabriel de Sainte-Madeleine, pp. 190-200. (Développement progressif. — Classification. — Rôle des visions chez sainte Thérèse. — Sécurité des visions de sainte Thérèse. — Conclusion.) — L'auteur montre que dans le *Château intérieur* (VIes Demeures, ch. II) les locutions spirituelles sont un des moyens dont Dieu se sert pour « réveiller » l'âme et la préparer aux fiançailles spirituelles. Plus tard elles éclairent la Sainte sur son rôle de fondatrice. — Quant aux visions de sainte Thérèse, elles l'éclairent toujours plus sur les profondeurs des mystères de la Sainte Trinité présente en nous et de l'Incarnation rédemptrice. Chez elle, ces visions sont d'abord purement intellectuelles, puis parfois une « frange » imaginative s'y ajoute. L'imagination y a un rôle secondaire et réduit. C'est un cas privilégié, et les cas privilégiés sont rares.

CHAPITRE II

Les révélations divines et les visions

Les révélations divines manifestent surnaturellement une vérité cachée, au moyen d'une vision, d'une parole ou seulement d'un instinct prophétique. Elles supposent le don de prophétie. Elles sont *publiques* si elles ont été faites par les prophètes, le Christ, les apôtres, et sont proposées à tous par l'Église, qui en conserve le dépôt, contenu dans l'Écriture et la Tradition. Elles sont *privées* lorsqu'elles sont ordonnées seulement à l'utilité particulière de certaines personnes. Les révélations privées, quelle qu'en soit l'importance, n'appartiennent pas à la foi catholique. Cependant quelques-unes peuvent attirer l'attention sur telle forme du culte de nature à intéresser tous les fidèles, par exemple sur la dévotion au Sacré-Cœur; et l'Église, après avoir examiné les raisons qui motivent ce culte, pourra le promouvoir et l'établir sans juger infailliblement de l'origine divine de la révélation privée qui a suscité ce mouvement de prière. Ces révélations privées resteront objet de *pieuse croyance*, de même l'origine surnaturelle des faveurs exceptionnelles qui parfois les accompagnent, telle la stigmatisation de tel ou tel serviteur de Dieu (1).

(1) Cf. M.-J. CONGAR, O P., « *La crédibilité des révélations privées* (*La Vie Spirituelle*, 1er oct. 1937, supp , pp. [29]-[49]) : « Comme l'autorité ecclésias-

Que penser des révélations privées ?

Ceux qui reçoivent des révélations divines, reconnues comme telles, après un jugement prudent et autorisé, doivent très certainement s'incliner avec respect devant cette manifestation surnaturelle (1). Ce fut le cas des révélations faites à sainte Marguerite-Marie sur la dévotion au Sacré-Cœur et de celles faites à Lourdes à sainte Bernadette, après l'examen favorable de l'autorité diocésaine.

Selon certains théologiens, la personne qui reçoit une révélation divine privée avec la certitude de son origine divine, comme sainte Jeanne d'Arc, doit y croire de foi divine théologale ; car il y a là, disent-ils, le motif formel de la foi infuse : l'autorité de Dieu révélateur (2).

Selon d'autres théologiens, et cela paraît plus exact, celui qui reçoit une révélation privée certaine doit y adhérer au moment même, non par la foi divine, mais par la lumière prophétique, et cette certitude surnaturelle peut durer ou au contraire faire place à une certitude morale lorsque l'illumination prophétique disparaît ; mais celle-ci peut revenir pour rendre la certitude première (3).

tique est une autorité proprement paternelle et familiale — car l'Église ne nous *gouverne* pas seulement, elle nous *engendre* au Christ —, c'est finalement sous l'influence de la piété filiale que nous adhérons, d'une foi humaine impérée par l'obéissance, à ce que l'Église nous dit de formel et de positif dans quelques cas très rares de révélations privées » (*ibid.*, p. 48.)

(1) Cf. BENED. XIV, *De servorum Dei beatificatione*, l. III, c. ult., n° 12. — C. DE LUGO, S. J., *De fide*, disp. I, sect. 11.

(2) Telle est l'opinion du cardinal Gotti, O. P., *Theol. schol. dogm.*, t. I, tract. 9, q. 1, dub. 3, § 2. Il faut remarquer à ce sujet que sainte Jeanne d'Arc, lorsqu'on voulait lui faire nier sa divine mission, disait qu'elle devait y croire comme au mystère de la Rédemption et elle en appela plusieurs fois au Pape, juge suprême de ces choses.

(3) Les Carmes de Salamanque (*De Fide*, disp. I, dub. IV, n° 104 et

Lorsque l'Église approuve les révélations privées faites aux saints, elle déclare simplement qu'elles n'ont rien de contraire à l'Écriture et à l'enseignement catholique et qu'on peut les proposer comme probables à la pieuse croyance des fidèles (1). On ne peut publier les révélations privées sans l'approbation de l'autorité ecclésiastique (2).

Il n'est pas impossible que, même dans celles ainsi approuvées comme probables par l'Église, il se glisse quelque erreur, car les saints eux-mêmes peuvent attribuer au Saint-Esprit ce qui procède de leur propre fond ou mal interpréter le sens d'une révélation divine, l'interpréter d'une façon trop matérielle, comme on pensa, sur une parole de Jésus relative à saint Jean, que celui-ci ne mourrait pas (cf. *Jean.*, xxi, 23).

Cette possibilité d'erreur s'explique par le fait qu'il y a bien des degrés dans la lumière prophétique, depuis le simple instinct surnaturel jusqu'à la révélation parfaite. Lorsqu'il n'y a qu'instinct prophétique, le sens exact des choses révélées peut rester caché ou bien obscur, et même l'origine divine de la révélation (3) ; ainsi Caïphe prophétisa, sans en avoir conscience, en disant : « Il est avantageux qu'un seul homme meure pour le peuple » (Jean, xviii, 14).

iii) citent en faveur de cette opinion saint Thomas et ses principaux interprètes. Ils remarquent aussi que plusieurs de ces révélations portent sur des choses temporelles, par exemple la date prochaine de la fin d'une guerre, choses qui n'ont pas un lien suffisant avec l'objet premier de la foi théologale pour être crues de foi divine.

Cependant plusieurs de ces théologiens admettent que l'adhésion à une révélation privée certaine, chez celui qui la reçoit, peut procéder soit de la lumière prophétique, soit de la *foi* qui est mentionnée parmi les grâces *gratis datae*, I Cor., xii.

(1) Benedict. XIV, *op. cit.*, l. II, ch. xxxii, n° 11.

(2) Cf. Décret d'Urbain VIII, du 13 mars 1625, confirmé par Clément IX, le 23 mai 1668,

(3) Cf. S. Thomas, IIª IIªᵉ, q. 173, a. 4, c.

*
* *

Un des signes de l'origine divine d'une révélation est *l'humilité* et la *simplicité* avec laquelle l'âme favorisée la reçoit et la communique en peu de mots à son directeur, sans s'y attacher plus qu'il ne faut, et en *obéissant* parfaitement au ministre du Christ (1). Il arrive pourtant, mais c'est très rare, que le don de prophétie se trouve chez ceux qui n'ont pas ces qualités.

*
* *

Avant de régler sa conduite, au moins de façon indirecte, d'après une révélation, une âme vraiment éclairée de Dieu consultera toujours son directeur ou une autre personne docte et discrète qui examinera la chose *en elle-même* du point de vue de la foi, de la théologie et de la prudence surnaturelle. Sainte Thérèse insiste particulièrement sur ce point (2). C'est d'autant plus nécessaire qu'on se trompe facilement dans l'interprétation des révélations, soit parce qu'on les entend trop matériellement et selon des habitudes entachées d'égoïsme, soit parce qu'elles sont parfois conditionnelles (3). Cependant, un directeur éclairé, prudent et vertueux, a des grâces d'état qui lui font éviter l'erreur, surtout lorsqu'il les demande très humblememt par une prière fervente et assidue ; il reçoit alors lui-même les inspirations du don de conseil pour bien voir et bien juger.

(1) Cf. CARD. BONA, *De discretione spirituum*, ch. XX.
(2) *Château intérieur*, VI° Demeure, ch. III.
(3) Cf. SAINT JEAN DE LA CROIX, *Montée du Carmel*, l. II, ch. XVII, XVIII.

*
* *

Que penser du *désir des révélations*? Saint Jean de la Croix, qui invite souvent les âmes intérieures à désirer humblement, mais avec confiance et ardeur, la contemplation infuse des mystères de la foi et l'union divine qui en résulte, réprouve très fortement le désir des révélations. Il parle sur ce point comme saint Vincent Ferrier (1) et nous montre que l'âme qui désire des révélations est vaine, qu'elle donne au démon, par cette curiosité, l'occasion de la tromper (2), que ce penchant enlève la pureté de la foi (3), qu'il produit un embarras pour l'esprit (4), qu'il dénote un manque d'humilité (5) et qu'il expose à beaucoup d'erreurs (6).

C'est aussi, dit-il, un manque de respect à Notre-Seigneur de les demander, car la plénitude de la révélation a été donnée dans l'Évangile (7).

Dieu accorde parfois ces choses extraordinaires aux âmes qui sont faibles (8), ou encore à des âmes fortes qui ont une mission exceptionnelle à accomplir au milieu de grandes difficultés; mais y prétendre est pour le moins péché véniel, même quand on a une fin bonne (9). Elles ne sont profitables que par l'humilité et l'amour de Dieu qu'elles inspirent (10). On voit dès lors l'erreur des direc-

(1) *Traité de la vie spirituelle*, ch. XIII. — (2) *La Montée du Carmel*, l. II, ch. X. — (3) *Ibidem*. — (4) *Ibid.*, ch. XV. — (5) *Ibidem*. — (6) *Ibid.*, ch. XIX, XXV.

(7) *Ibid.*, ch. XVII, XX. Sous la loi ancienne il en était autrement, car la plénitude de la révélation n'était pas encore donnée.

(8) Par exemple pour les convertir; ainsi le jeune israélite Alphonse Ratisbonne, âgé de 20 ans, et encore fort loin de l'Église catholique, reçut, en visitant à Rome comme un curieux l'église de Saint-Andrea delle Frate, une vision de la Très Sainte Vierge qui fut l'origine de sa conversion.

(9) *La Montée du Carmel*, l. II, ch. XIX. — (10) *Ibid.*, l. III, ch. IX et XII.

teurs imprudents qui s'occupent avec curiosité des âmes favorisées de visions et de révélations (1). Cette curiosité est une déformation de l'esprit qui jette dans l'illusion, le trouble, et qui détourne de l'humilité par une *vaine complaisance dans les voies extraordinaires*.

Enfin saint Jean de la Croix insiste beaucoup sur ce point que *ce désir des révélations détourne de la contemplation infuse* : « On s'imagine, dit-il, qu'il s'est passé quelque chose de grand, que Dieu même a parlé, et au fond il y a peu de chose ou rien, ou moins que rien. A quoi, en effet, peut servir ce qui est vide d'humilité, de charité, de mortification, de sainte simplicité, de silence, etc.? C'est pourquoi j'affirme que ces illusions font grandement obstacle à l'union divine, car si l'âme en fait cas, *ce seul fait la repousse très loin de l'abîme de la foi*... L'Esprit-Saint éclaire l'intelligence recueillie dans la mesure de ce recueillement. Or le recueillement le plus parfait est celui qui a lieu dans la foi... La charité infuse est en proportion de la pureté de l'âme dans une foi parfaite : *plus une telle charité est intense, plus le Saint-Esprit l'éclaire et lui communique ses dons* (2). » On ne saurait mieux écarter le désir des révélations et faire désirer davantage le parfait esprit de foi qui se trouve dans la contemplation infuse et qui conduit à l'intime union presque continuelle avec Dieu.

Comme nous l'avons plusieurs fois noté, c'est donc une grosse erreur, assez souvent commise, de confondre le désir des révélations avec celui de la contemplation infuse; non seulement le premier est répréhensible, mais il nous détourne de la contemplation infuse qui est hautement désirable. Saint Jean de la Croix donne ici le commentaire le plus élevé de la parole de saint Thomas : « *gratia gratum faciens est multo excellentior quam*

(1) *Ibid.*, l. II, ch. xx. — (2) *La Montée du Carmel*, l. II, ch. xxvii.

gratia gratis data (1),» la grâce sanctifiante (avec la charité et les sept dons qui lui sont connexes) est bien supérieure aux charismes, même au plus élevé de tous, à la prophétie. C'est ce qui nous montre toute la portée de l'enseignement de saint Paul, I Cor., XII, sur l'éminence de la charité.

*
* *

Il faut cependant distinguer ici deux espèces de révélations privées : 1° *les révélations proprement dites* nous découvrent des secrets, soit sur Dieu, soit sur ses œuvres; 2° *les révélations improprement dites* donnent une plus grande intelligence des vérités surnaturelles déjà connues par la foi (2).

1° *Les premières*, qui nous manifestent des secrets, sont bien plus sujettes à illusion. Dieu sans doute révèle parfois à des vivants le temps qui leur reste à vivre, les épreuves qu'ils subiront, ce qui arrivera à un peuple, à une personne déterminée. Mais le démon peut facilement contrefaire ces choses, et pour accréditer ses mensonges, il commence à nourrir l'esprit de choses vraisemblables ou même de vérités partielles (3). « Il est presque impossible, dit saint Jean de la Croix, d'échapper à ses ruses si l'on ne s'en débarrasse pas aussitôt, tellement l'esprit du mal sait prendre l'apparence de la vérité et donner de la force à cette apparence (4). » — « Il n'y a donc aucun motif, pour être parfait, de *désirer* ces choses surnaturelles *extraordinaires*... Il faut que l'âme se garde prudemment de toutes ces communications si elle veut arriver pure et sans illusions, par la Nuit de la Foi, à la divine union (5). » On ne saurait mieux distinguer de ces

(1) Iª IIªᵉ, q. 111, a. 4. — (2) Cf. *La Montée du Carmel*, l. II, ch. XXIII. — (3) *Ibid.* — (4) *Ibid.* — (5) *Ibidem*, ch. XXV, fin.

choses surnaturelles extraordinaires la contemplation infuse et mieux montrer qu'elle est quelque chose de normal chez les parfaits.

2° *Les révélations improprement dites*, qui nous donnent une plus grande intelligence des vérités révélées, se rapprochent, elles, de la contemplation infuse, surtout si elles portent sur Dieu lui-même et ne s'arrêtent à rien de particulier, mais pénètrent plus profondément sa sagesse, son infinie bonté ou sa toute-puissance. Saint Jean de la Croix dit à ce sujet, dans la *Montée du Carmel*, l. II, ch. XXIV : « Ces hautes notions d'amour ne sont du reste accessibles qu'à l'âme en état d'union avec Dieu; elles sont cette union même, car elles proviennent précisément de certaine touche de l'âme dans la divinité. Ainsi c'est Dieu même qui est senti et goûté. Sans doute Dieu n'est pas perçu manifestement en pleine clarté, comme dans la gloire, mais la touche est si vive et si haute, à raison de la connaissance et de l'attrait, qu'elle pénètre la substance de l'âme. Il est impossible au démon de s'entremettre en cela et de donner le change par imitation; rien n'y est comparable, rien n'approche de jouissances et de délices pareilles. Elles ont une saveur d'essence divine et de vie éternelle, et le démon ne saurait contrefaire des choses si hautes. Pour les autres perceptions, nous avons dit que l'âme doit s'en abstraire, mais ce devoir cesse devant celles-ci, puisqu'elles sont des manifestations de cette union à laquelle nous nous efforçons de conduire l'âme. Tout ce que nous avons enseigné précédemment au sujet du *dépouillement*, du détachement complet, *a cette union pour but*, et les faveurs divines qui en résultent sont le fruit de l'humilité, du désir de souffrir par amour pour Dieu, avec résignation et désintéressement de toute récompense. »

Les différentes sortes de visions surnaturelles

Les révélations divines s'expriment parfois sous forme de visions et parfois en paroles. Les visions surnaturelles sont soit sensibles, soit imaginaires, soit intellectuelles.

Les visions sensibles ou *corporelles* du Sauveur, de la Sainte Vierge ou des saints, sont quelquefois accordées aux commençants pour les détacher des choses terrestres. Si la vision est commune à un grand nombre de personnes, c'est un signe que l'apparition est extérieure, sans qu'il soit certain pour cela qu'elle soit d'origine divine (1). Si elle est individuelle, il faut examiner avec soin les dispositions du témoin qui déclare l'avoir, et procéder avec une grande prudence.

Le directeur pourra reconnaître si ces apparitions sont des grâces de Dieu à leur conformité à la doctrine de l'Église et aux fruits qui en résultent dans l'âme. Elle-même devra se montrer très fidèle à en retirer les fruits de sainteté que Dieu se propose en accordant ces faveurs. Ceux qui sont favorisés de ces apparitions de Notre-Seigneur, de la Sainte Vierge et des saints doivent rendre aux personnes représentées les honneurs qui leurs sont dus, alors même que l'apparition serait le résultat de l'imagination ou du démon, car, comme le dit sainte Thérèse : « Quoiqu'un peintre soit un méchant homme, i n'en faut pas moins honorer le portrait du Christ fait par lui (2). »

Il ne faut jamais désirer ni demander ces apparitions.

(1) Cf. S. Thomas, I[a], q. 51, a. 2, c.

(2) *Château intérieur*, VI[e] Demeure, ch. IX. Cependant, il ne faudrait donner ces signes de respect que sous condition, si l'on pensait que le démon veut ainsi se faire adorer sous la figure du Christ.

*
* *

Les visions imaginaires sont produites par Dieu ou par les anges dans l'imagination, soit dans l'état de veille, soit dans le sommeil. Plusieurs fois, selon l'Évangile, saint Joseph fut surnaturellement instruit en songe. Bien que l'origine divine d'un songe soit difficile à discerner, Dieu, d'ordinaire, lorsqu'on le cherche sérieusement, sait bien se faire reconnaître, soit par un sentiment de paix profonde, soit par les événements qui apportent une confirmation. Ainsi un pécheur peut être averti en songe de l'urgente nécessité de se convertir.

Les visions imaginaires sont sujettes aux illusions de l'imagination et du démon (1). On peut cependant discerner celles qui sont d'origine divine à trois signes : 1° lorsqu'on ne peut les produire ni les éloigner à volonté, mais qu'elles viennent subitement et durent peu; 2° lorsqu'elles laissent l'âme dans une grande paix; 3° lorsqu'elles produisent des fruits de vertu, une plus grande humilité et la persévérance dans le bien (2).

Si elle est accordée dans l'état de veille, la vision imaginaire s'accompagne presque toujours d'extase au moins partielle (par exemple de la perte momentanée de l'usage de la vue) pour qu'on puisse distinguer l'apparition intérieure des impressions extérieures (3), et parce que l'âme ravie et unie à Dieu perd contact avec les choses du dehors (4). Il n'y a pas de vision imaginaire parfaite sans une vision intellectuelle, qui en fait voir et pénétrer le sens (5); par exemple, l'une porte sur la sainte humanité du Sauveur, l'autre sur sa divinité (6).

(1) Cf. *La Montée du Carmel*, l. II, ch. XVI.
(2) Cf. SAINTE THÉRÈSE, VI° Demeure, ch. IX.
(3) S. THOMAS, IIª IIªᵉ, q. 173, a. 3.
(4) SAINTE THÉRÈSE, VI° Demeure, ch. IX.
(5) S. THOMAS, *De veritate*, q. 12, a. 12, c.
(6) SAINTE THÉRÈSE, *Autobiographie*, ch. XXIX.

On ne doit pas plus désirer ou demander les visions imaginaires que les visions sensibles. Elles ne sont nullement nécessaires à la sainteté (1); le parfait esprit de foi et la contemplation infuse sont d'ordre supérieur et disposent plus immédiatement à l'union divine (2).

*
* *

La vision intellectuelle est la manifestation certaine d'un objet à l'intelligence, sans aucune dépendance actuelle des images sensibles. Elle se fait soit par des idées acquises surnaturellement coordonnées ou modifiées, soit par des idées infuses, qui sont parfois d'ordre angélique (3). Elle requiert, en outre, une lumière infuse, celle du don de sagesse ou de la prophétie. Elle peut porter sur Dieu, sur les esprits ou sur les corps, comme la connaissance purement spirituelle des anges.

La vision intellectuelle est parfois *obscure* et *indistincte*, c'est-à-dire qu'elle manifeste avec certitude la présence de l'objet sans aucun détail sur sa nature intime. Ainsi souvent sainte Thérèse sentait près d'elle Notre-Seigneur Jésus-Christ pendant plusieurs jours (4).

D'autres fois la vision intellectuelle est *claire et distincte*: elle est alors plus rapide; c'est une sorte d'intuition des vérités divines ou des choses créées en Dieu (5). On ne peut la traduire en langage humain (6).

Les visions intellectuelles, surtout celles qui se font par idées infuses, sont exemptes des illusions de l'imagi-

(1) *La Montée du Carmel*, l. II, ch. xvi, xvii. S. Thérèse, VI[e] Dem., ch. ix.

(2) *La Montée du Carmel*, l. II, ch. viii.

(3) Cf. S. Thomas, II[a] II[ae], q. 173, a. 2, ad 2; *De veritate*, q. 12, a. 12.

(4) *Autobiographie*, ch. xxvii.

(5) VI[e] Demeure, ch. x, et *La Montée du Carmel*, l. II, ch. xxii, xxiv.

(6) VI[e] Demeure, ch. x.

nation et du démon ; mais on peut parfois prendre pour une vision intellectuelle ce qui n'est qu'une surexcitation de l'imagination ou une suggestion du démon (1).

On reconnaît que ces faveurs viennent de Dieu aux effets qu'elles produisent : paix intime, sainte joie, profonde humilité, attachement inébranlable à la vertu (2).

Saint Jean de la Croix dit : « Par cela même que ces connaissances viennent subitement en dehors de notre volonté, l'âme n'a que faire de les désirer;... qu'elle laisse agir Dieu quand et comme il lui plaît... Ces faveurs ne sont pas données à l'âme attachée à quelque bien, elles sont l'effet d'un amour particulier que Dieu porte à celle qui tend vers Lui dans le détachement par amour gratuit (3). »

Il est certain que les visions intellectuelles les plus hautes, tant qu'elles sont inférieures à la vision béatifique, ne peuvent atteindre l'Essence divine *sicuti est*, telle qu'elle est, mais seulement par une certaine manière de représentation due aux idées infuses, « por cierta manera de representacion », dit sainte Thérèse, VII[e] Dem., ch. I.

S'il s'agit de celles qui accompagnent assez souvent l'union transformante, elles sont, pour plusieurs auteurs (4), l'équivalent d'une révélation spéciale qui donne à l'âme la certitude de son état de grâce et de sa prédestination. Saint Jean de la Croix dit même, nous l'avons vu : « A mon avis, l'âme ne peut jamais être mise en possession de cet état (d'union transformante) sans se trouver en même temps confirmée en grâce (5). »

(1) *La Montée du Carmel*, l. II, ch. XXIV.
(2) *Ibidem.*
(3) *La Montée du Carmel*, l. II, ch. XXIV.
(4) Cf. PHILIPPE DE LA SAINTE TRINITÉ (*Theol. myst. Proœm.*, a. 8; SCARAMELLI, *Dir. myst.*, tr. II, ch. XXII, n° 258; Meynard, O.P., *La Vie intérieure*, t. II, n° 270.
(5) *Cantique spirituel*, str. 22, 2[e] rédaction, trad. Hoornaert, 2[e] éd., p. 141.

CHAPITRE III

Les paroles surnaturelles et les touches divines

Les paroles surnaturelles sont des manifestations de la pensée de Dieu qui se font entendre, soit aux sens extérieurs, soit aux sens intérieurs, soit immédiatement à l'intelligence.

Les diverses sortes de paroles surnaturelles

La parole surnaturelle *auriculaire* est une vibration formée dans l'air par le ministère des anges. Ainsi, comme le rapporte saint Luc, I, 19, Zacharie entendit l'ange Gabriel lui parler. Le même ange Gabriel dit à Marie : « Je vous salue, pleine de grâce » (Luc, I, 28). — Ces paroles, aussi bien que les visions corporelles, sont sujettes aux illusions; il faut leur appliquer les mêmes règles pour discerner celles qui sont d'origine divine.

***

Les paroles surnaturelles *imaginaires* se font entendre à l'imagination, soit à l'état de veille, soit pendant le sommeil. Elles semblent parfois venir du ciel, d'autres fois

on dirait qu'elles viennent du plus intime du cœur. Elles sont parfaitement distinctes bien qu'on ne les entende pas par les oreilles du corps (1). Elles ne s'oublient pas facilement; celles surtout qui renferment une prophétie restent gravées dans la mémoire (2). Pour en retrouver l'énoncé exact, il est parfois nécessaire que la personne qui les a entendues se recueille, se mette en oraison; et elle peut ainsi écarter la moindre variante.

On peut distinguer ces paroles surnaturelles de celles de notre esprit en ceci qu'on ne les entend pas à volonté et en ce qu'elles sont paroles et œuvres en même temps; par exemple, lorsqu'elles nous reprennent de nos fautes, elles changent aussitôt nos dispositions intérieures et nous rendent capables de tout entreprendre pour le service de Dieu (3). Il est alors facile de les discerner (4).

Si des paroles imaginaires viennent du démon, non seulement elles ne produisent pas de bons effets, mais en produisent de mauvais, l'âme reste dans l'inquiétude, le trouble, l'effroi, le dégoût, et, s'il y a quelque plaisir sensible, il est fort différent de la paix divine (5). Ces paroles ressemblent aux précédentes comme la verroterie imite le diamant. Il est souvent assez facile de s'en apercevoir aussitôt.

* * *

Les paroles intellectuelles se font entendre directement à l'intelligence, sans intermédiaire des sens ou de l'imagination, à la manière dont les anges se communiquent leurs pensées à volonté. Elles supposent une lumière divine et la coordination d'idées acquises préexistantes,

(1) Sainte Thérèse, *Autobiographie*, ch. xxv. — (2) *Ibid.* — (3) *Ibid.* — (4) *Ibid.* — (5) Sainte Thérèse, *Autobiographie*, ch. xxv. — S. Thomas, Iª, q. 111, a. 1, 3, et q. 114; Iª IIªᵉ, q. 80, a. 1, 2, 3.

parfois des idées infuses (1). Comme le dit sainte Thérèse, « c'est un parler sans paroles, qui est la langue de la patrie (2). »

Les théologiens enseignent, avec saint Jean de la Croix, que ces paroles intellectuelles sont soit successives, soit formelles, soit substantielles (3). Nous résumerons ici cet enseignement.

Les paroles intellectuelles successives ne se produisent que dans l'état de recueillement. Elles proviennent de notre esprit éclairé par le Saint-Esprit, et cela avec tant de facilité et avec des vues si nouvelles que l'entendement ne peut se figurer que cela vient de son propre fonds (4).

Ces paroles successives sont sujettes à l'illusion, car l'esprit, qui au début suivait uniquement la vérité, peut dévier et même gravement, d'autant que le démon cherche à s'insinuer en ces paroles successives, surtout chez les personnes qui y sont attachées. A plus forte raison agit-il ainsi avec ceux qui se sont liés à lui par un acte tacite ou formel, avec les hérétiques qui s'obstinent et surtout avec les hérésiarques (5).

Les paroles successives viennent de Dieu quand elles produisent dans l'âme simultanément une augmentation de charité et d'humilité; mais il est parfois difficile de bien discerner l'amour surnaturel d'un certain amour naturel, et la véritable humilité de la pusillanimité. Aussi il est malaisé de reconnaître l'origine divine de ces paroles successives (6). Il ne faut pas les désirer, la foi obscure leur est bien supérieure (7).

(1) Cf. S. Thomas, I^a^, q. 107, a. 1. Commentaire de Cajetan.
(2) *Autobiographie*, ch. xxvii.
(3) *La Montée du Carmel*, l. II, ch. xxvi à xxix.
(4) *Ibid.*, ch. xxvii. — (5) *Ibid.*, ch. xxvii. — (6) *Ibid.* — (7) *Ibid.*

* * *

Les paroles intellectuelles formelles sont ainsi appelées « parce que l'esprit connaît formellement qu'elles sont proférées *par un autre* sans qu'il y contribue en rien... et il peut les entendre en dehors de tout recueillement, en étant même très loin de songer à ce qui est dit (1) ». Elles sont très différentes des précédentes et parfois très précises; c'est ainsi que Daniel nous dit qu'un ange parlait en lui (Dan., IX, 22). Le Seigneur porte parfois de cette façon à de grandes choses tout en laissant subsister une certaine répugnance à accomplir l'ordre divin (Exode, III, 4). S'il inspire, au contraire, des choses humiliantes, il donne plus de facilité pour les accomplir (2).

En elles-mêmes ces paroles intellectuelles formelles sont exemptes d'illusion, puisque l'entendement n'y met rien de son fonds et que le démon ne peut pas agir immédiatement sur l'intelligence (3). Cependant on peut prendre ses artifices pour des paroles de Dieu, en confondant ce qui touche immédiatement l'intelligence avec ce qui a lieu dans l'imagination. « Aussi, dit saint Jean de la Croix (4), il ne faut pas traduire aussitôt en acte ce que disent ces paroles intérieures formelles, ni les tenir en estime, quelle que soit leur origine. Ce qui est indispensable, c'est de les faire connaître à un confesseur expérimenté ou à une personne discrète et instruite... Si la personne experte fait défaut, qu'on garde de ces paroles ce qu'elles peuvent avoir de substantiel et de sûr, négligeant le reste et n'en parlant à personne pour ne pas rencontrer

(1) *La Montée du Carmel*, l. II, ch. XXVIII. — (2) *Ibid.*
(3) Cf. S. THOMAS, Iª, q. III, a. I et 3; q. 114, a. 1, 2, 3, 4; Iª IIªᵉ, q. 80, a. 1, 2, 3. — Cf. CARD. BONA. *De Discretione Spirituum*, ch. XVII.
(4) *La Montée*, l. II, ch. XXVIII.

un conseiller qui ferait à l'âme plus de mal que de bien. Il ne faut pas qu'une âme se mette à la merci de n'importe qui, car le fait d'agir judicieusement ou de se tromper en pareille matière est de première importance. »

*
* *

Les paroles intellectuelles substantielles sont des paroles formelles qui réalisent aussitôt ce qu'elles énoncent; « par exemple, lisons-nous dans la *Montée du Carmel*, l. II, ch. XXIX, Dieu dit formellement à une âme : *Sois bonne*, et à l'instant elle le devient. Ou bien il dit : *Aime-moi*, et aussitôt elle possède et éprouve en soi le véritable amour de Dieu. Ou encore il dit : *Ne crains rien*, et au même moment la force et la paix descendent dans l'âme... Ainsi Dieu dit à Abraham : Marche en ma présence et sois parfait ! (Gen., XVII, 1), et dès ce moment la perfection lui fut donnée, et il marcha toujours dans le respect de Dieu... *Une seule de ces paroles opère plus de bien en une fois que n'en produit l'effort de toute une vie*. Quand l'âme reçoit de telles paroles, elle n'a qu'à s'abandonner; *inutile de les désirer ou de ne pas les désirer*, car rien n'est à repousser, rien à craindre. L'âme ne doit même pas chercher à réaliser ce qui est dit, car Dieu ne prononce jamais des paroles substantielles pour qu'on les traduise en actes; il en opère l'effet lui-même, ce qui les distingue des successives et des formelles... L'illusion ici n'est pas à craindre, ni l'entendement ni le démon ne sauraient s'entremettre en cela... Les paroles substantielles sont donc un puissant moyen d'union avec Dieu. ... Heureuses les âmes à qui Dieu les adresse ». Ces paroles de Dieu sont des flammes dans les âmes purifiées (1).

(1) SAINT JEAN DE LA CROIX, *Vive Flamme d'amour*, 1re str., vers 1.

Les touches divines

Il reste à parler d'un quatrième genre de faveurs qui accompagne « fréquemment (1) » la contemplation infuse élevée : ce sont « les touches divines » imprimées dans la volonté et qui ont « leur retentissement sur l'intelligence... ; elles donnent ainsi une pénétration intellectuelle très élevée et très savoureuse de Dieu (2) ». Par là, ces touches se rattachent à « la contemplation particulière distincte (3) ». Elles ne dépendent pas de l'activité de l'âme, ni de ses méditations, bien qu'elle se mette ainsi dans de bonnes dispositions.

Ces touches divines sont parfois si profondes et intenses qu'elles semblent imprimées « en la substance même de l'âme ».

Comment faut-il l'entendre?

Il est tout d'abord certain que Dieu conserve la substance même de l'âme dans l'existence par un contact virtuel qui est la création continuée (4). Il y produit aussi, y conserve et y augmente la grâce sanctifiante, d'où dérivent les vertus infuses et les dons (5). Il meut encore nos facultés, soit en leur proposant un objet, soit en les appliquant à l'exercice de leurs actes, et cela *ab intus*, du dedans (6).

La touche divine dont nous parlons est une motion surnaturelle de ce genre, mais des plus profondes; elle s'exerce sur le fond même de la volonté et de l'intellect là où ces facultés s'enracinent dans la substance de l'âme, d'où elles émanent (7).

(1) *La Montée du Carmel*, l. II, ch. xxx. — (2) *Ibid.* — (3) *Ibid.*

(4) Cf. S. Thomas, I^a, q. 8, a. 1, 2, 3; q. 43, a. 3; q. 104, a. 1 et 2; q. 105, a. 3 et 4. — (5) I^a II^ae, q. 110, a. 3 et 4.

(6) I^a II^ae, q. 9, a. 4; q. 10, a. 1, 2, 4.

(7) Cf. S. Thomas, I^a II^ae, q. 113, a. 8, et *De Veritate*, q. 28, a. 3.

Louis de Blois, en expliquant ce que Tauler appelle le fond de l'âme, nous dit que c'est l'origine ou la racine des facultés supérieures, « *virium illarum est origo* (1) ». Notre volonté, en effet, est d'une profondeur en quelque sorte infinie en ce sens que Dieu seul peut la remplir; les biens créés ne peuvent, à cause de cela, exercer sur elle un attrait invincible; elle est libre de les aimer ou non; seul Dieu vu face à face l'attire infailliblement et la captive jusqu'en la source de ses énergies (2).

C'est sur *ce fond de la volonté* et de l'intelligence que s'exercent les touches divines dites substantielles (3). La substance même de l'âme ne peut opérer, sentir, percevoir, aimer que par ses facultés; c'est pour cela qu'elle les a reçues, et elle diffère en cela de la substance divine, qui seule, en tant qu'Acte pur, est immédiatement opérante par elle-même sans avoir besoin de facultés (4). Mais Dieu, plus intime à l'âme qu'elle-même en tant qu'il lui conserve l'existence, peut *toucher* et mouvoir du dedans le fond même des facultés, par un *contact*, non pas spatial, mais spirituel (*contactus virtutis, non quantitativus*), qui se révèle comme divin. Ainsi Dieu meut intimement l'âme aux actes les plus profonds, auxquels elle ne pourrait se porter elle-même.

On voit dès lors pourquoi saint Jean de la Croix (5) dit à ce sujet : « Rien n'est plus propre à dissiper ces connaissances délicates que l'intervention de l'esprit naturel. Comme il s'agit d'une savoureuse intelligence surnaturelle, inutile de chercher à la comprendre activement;

(1) *Institutio spiritualis*, ch. XII.
(2) S. Thomas, Iª IIªᵉ, q. 10, a. 2.
(3) *La Montée du Carmel*, l. II, ch. XXX. — WALLGORNERA, *Theol. myst. S. Thomae*, q. 3, disp. 5, a. 9, nᵒˢ 1, 3, 4.
(4) Cf. S. THOMAS, Iª, q. 54, a. 1 : *Utrum intelligere angeli sit sua substantia* cf. *ibid.*, a. 2, 3; q. 77, a. 1 et 2.
(5) *La Montée du Carmel*, l. II, ch. XXX. — *Item, Nuit obscure*, l. II, ch. XXIII, et *Vive Flamme*, 2ᵉ str., vers 3.

cela est impossible. L'entendement n'a qu'à l'accepter. Si, au contraire, il cherche à la provoquer ou s'il en a le désir, il arrive que ce qu'il conçoit vient de lui et par là il donne au démon l'occasion de lui présenter des contrefaçons. ... L'acceptation passive dans l'humilité est donc ce qui s'impose à l'âme; Dieu dispense ces faveurs selon son bon plaisir, et c'est l'âme humble et détachée de tout qui a ses préférences. En agissant ainsi, aucune interruption ne se produit dans le progrès de l'âme, et de telles connaissances sont des plus efficaces pour l'accentuer. Ce sont déjà des touches d'union servant à unir passivement l'âme à Dieu. »

Cette action toute intime de Dieu « sur le fond de l'âme » est ce à quoi tout aboutit et, en un sens, c'est par là que tout a commencé, sans que nous en ayons eu conscience. Cette influence du Saint-Esprit sur le fond de l'âme, où il a produit, où il conserve et augmente la grâce sanctifiante, précède en effet, sans que nous y prenions garde, celle « sur les facultés »; et finalement l'âme tout à fait purifiée la ressent au plus intime d'elle-même, lorsqu'elle a fini par entrer dans ce sanctuaire où Dieu habite et opère dès l'instant de la justification. C'est pourquoi les grands mystiques ont tant parlé de ce fond de l'âme, et de cette action « substantielle » de Dieu, de laquelle tout part, et à laquelle tout aboutit, lorsque l'âme revient à son principe (1).

C'est comme un baiser spirituel du Christ, Époux des âmes, imprimé au fond de la volonté, qui lui répond avec le plus ardent amour : « Mon bien-aimé est à moi, et moi je suis à lui. » Cette touche divine est assez fréquente dans l'union transformante ou mariage spirituel.

(1) *Le fond de l'âme* est appelé aussi parfois *la cime de l'esprit*, lorsqu'on considère les choses sensibles, non pas seulement comme extérieures à l'âme, mais comme très inférieures à elle.

On voit que cette faveur de la touche divine, comme bien des paroles substantielles, est directement ordonnée à la sanctification de la personne qui la reçoit. Elle se distingue pourtant de la contemplation infuse ou de l'état mystique, qu'elle accompagne parfois. La contemplation infuse et obscure continue, en effet, alors que ces touches, qui sont transitoires, ont cessé. Il reste qu'elles sont très sanctifiantes et qu'on peut les désirer plus ou moins explicitement avec l'union intime qu'elles produisent, mais ce désir doit être très humble et surnaturel (1).

Ce qu'il faut éviter, c'est de confondre l'*état mystique* (contemplation infuse prolongée et union à Dieu qui en résulte) avec *les faits extraordinaires* notablement distincts de l'union. Il ne faut pas non plus diminuer l'état mystique en le confondant avec la méditation affective simplifiée et fervente, qui est acquise et non infuse. L'état mystique ou passif et infus commence avec le recueillement passif et l'oraison de quiétude décrits par sainte Thérèse dans la IV[e] Demeure. Il ne faut pas non plus mettre un abîme entre cet état mystique initial et l'union transformante décrite dans la VII[e] Demeure; seule cette dernière est ici-bas le point culminant du développement de la grâce, des vertus et des dons, et la disposition immédiate à recevoir la vision béatifique à laquelle nous sommes tous appelés.

(1) Dans la *Montée du Carmel*, l. II, ch. XXIV, il est dit des « touches qui sont si vives et si hautes qu'elles pénètrent la substance de l'âme » : « *Elles ont une saveur de vie éternelle. Pour les autres perceptions, nous avons dit que l'âme doit s'en abstraire,* mais *ce devoir cesse devant celles-ci puisqu'elles sont des manifestations de cette union à laquelle nous nous efforçons de conduire l'âme. Tout ce que nous avons enseigné au sujet du dépouillement a cette union pour but.* »

CHAPITRE IV

La stigmatisation et la suggestion

On a de nouveau étudié, ces derniers temps, ce problème : la suggestion et l'autosuggestion peuvent-elles produire les stigmates, c'est-à-dire les marques de la Passion de Notre-Seigneur, qu'ont reçues plusieurs saints, en extase, aux pieds, aux mains, au côté et sur le front, avec les vives souffrances qui rappellent d'une façon exceptionnelle celles de Jésus crucifié pour nous? Ces plaies apparaissent sans être provoquées par aucune blessure extérieure et laissent couler périodiquement un sang non vicié. Le premier stigmatisé connu est saint François d'Assise. Depuis lors, les cas se sont multipliés, mais il paraît certain que la stigmatisation ne se produit que chez les extatiques et qu'elle est précédée et accompagnée de très vives souffrances, physiques et morales, qui configurent l'âme à Jésus crucifié. Un phénomène aussi exceptionnel peut-il s'expliquer chez certains sujets très sensibles par la suggestion, comme le prétendent des incroyants?

Dans les *Études Carmélitaines* d'octobre 1936, en un numéro très documenté, cette question est longuement examinée par plusieurs médecins, par des psychologues et par des théologiens (1).

(1) Ce sont les rapports qui ont été lus et discutés pendant les journées d'études des 17, 18 et 19 avril 1936, au couvent des Carmes d'Avon-Fontainebleau.

Le D[r] Lhermitte, professeur agrégé à la Faculté de médecine de Paris, dans un rapport fort intéressant, répond de façon négative : « En admettant même, dit-il, que par la suggestion hypnotique des ecchymoses, des vésicules, des sueurs de sang puissent se produire, est-ce à dire que le problème de la stigmatisation serait résolu?... Nous ne pouvons l'admettre... Eût-on reproduit par suggestion pure des ecchymoses cutanées, il resterait à réaliser des ecchymoses symétriques aboutissant à des plaies durables, rebelles à l'infection, lentes à se cicatriser. ... Contrairement à tous ceux qui, sous le couvert de la science expérimentale et des faits soi-disant positifs, soutiennent que nous pouvons appréhender dans une de ses parties le processus du stigmatisme mystique, nous prétendons que, malgré les quelques données, fragiles d'ailleurs, que nous ont livrées l'expérimentation et la clinique, nous sommes aussi éloignés de l'explication des stigmates qu'au temps des Charcot, des Bourneville, des Bernheim et des Virchow (1). »

On sait, en particulier, que M. Pierre Janet a essayé, pendant de longues années, de produire des stigmates par suggestion hypnotique et qu'il n'y est jamais parvenu.

L'opinion contraire à celle du professeur Lhermitte est défendue, dans le même recueil, par le D[r] van Gehuchten, de l'Université de Louvain (2), et par le D[r] Wunderle, de l'Université de Wüzbourg (3). L'un et l'autre pensent que, sous l'influence de la suggestion, peuvent se produire des manifestations vasomotrices locales qui aillent jusqu'à la formation de phlyctènes et d'hémorragies. Le D[r] Wunderle cite un cas de ce genre produit par suggestion chez une pro-

(1) *Études Carmélitaines*, octobre 1936, p. 71. — (2) *Ibidem*, p. 90. — (3) *Ibidem*, p. 158.

testante dansle sanatorium du Dr Lechler, en Allemagne.

La seconde de ces opinions n'a pour elle, croyons-nous, que des données bien confuses et fragiles, comme le dit le professeur Lhermitte.

L'enseignement traditionnel

Nous sommes heureux de signaler ici, en faveur de la doctrine traditionnelle, ce qu'a écrit récemment le R. P. Louis Sempé, S. J., dans un excellent article sur ce sujet, composé après le Congrès d'Avon-Fontainebleau (1). Nous citons d'autant plus volontiers cet article que nous y trouvons très exactement formulé ce que nous aurions voulu dire nous-même si nous avions pris part à ce congrès. Nous y soulignons ce qui nous paraît plus important.

Le P. L. Sempé a cru — mais il n'en est rien — que nous admettions conditionnellement (si les faits sont exacts) l'opinion du Dr Wunderle. Cela tient à la manière dont le P. Lavaud, O. P., de l'Université de Fribourg, dans ce même numéro des *Études Carmélitaines* (p. 191), a exprimé en même temps sa propre pensée et notre manière de voir, en oubliant de mentionner un argument traditionnel, qui nous a toujours paru fort important et sur lequel nous insisterons à la fin de ce chapitre.

« Ce n'est pas, dit justement le P. L. Sempé (2), que nous déniions à la suggestion hypnotique le pouvoir de produire les effets qu'on nous dit : nous n'oserions *a*

(1) *Messager du Sacré-Cœur*, mai 1937, pp. 286-296 : « A propos d'un congrès sur la stigmatisation. » — (2) Art. cit., pp. 291 sq.

priori ni le lui concéder, ni le lui refuser ; que l'expérience en décide. Mais, à notre humble avis, le nœud de la question n'est pas là. Il est, nous semble-t-il, en ce que les stigmates, les vrais, ceux des saints, les seuls que l'Église prenne en considération, ne sont pas, dans leur entité, des plaies comme les autres. Outre qu'ils sont toujours *situés aux mêmes endroits du corps que chez le Christ* et atteignent parfois les mêmes dimensions que chez lui, ils ont un comportement qui les différencie *essentiellement*, croyons-nous, des plaies ordinaires.

« Pour ne rappeler que leurs caractères les plus avérés, ils sont *aussi rebelles à toute médication qu'inaccessibles à la corruption* : aucun pansement ne les guérit, et ils ne suppurent jamais, quoique fréquemment ouverts et exposés à l'air pendant des années (1). *Ils se cicatrisent parfois d'une manière subite et parfaite* : à tel point que le tissu cicatriciel est aussi élastique et aussi robuste que la peau voisine, aussi souple et aussi résistant qu'elle au pincement et à la torsion, tout en permettant d'ailleurs de repérer la forme et les dimensions de la plaie sous-jacente... *Enfin les vrais stigmates saignent périodiquement* en dépendance des fêtes liturgiques du Christ et de la Vierge (2). Il leur arrive de le faire en certaines de ces fêtes extra-périodiques, contrairement à l'attente du sujet qui en ignorait l'occurrence.

« Ne sont-ce pas là des caractères miraculeux ? Mais on ne nous signale rien de semblable sur les rougeurs, vésications, érosions, gouttelettes de sang, obtenues avec tant

(1) Au contraire, la plus petite lésion naturelle sur un autre point du corps amène de la suppuration, même chez les stigmatisés. Il faut remarquer aussi que les stigmates persistent parfois pendant trente et quarante ans.

(2) Ou encore le vendredi.

de peine, à l'aide de la suggestion chez certains sujets névropathiques. »

On a remarqué aussi parfois, lorsque la personne stigmatisée est étendue sur le dos, que le sang coule de la blessure des pieds, comme il coulait des blessures du Christ, et donc *en sens inverse de la pesanteur*.

L'abondance des hémorragies reste aussi inexpliquée; les stigmates sont généralement à la surface, loin des gros vaisseaux sanguins, et cependant ils laissent couler des flots de sang (1).

Ces particularités physiques des plaies stigmatiques les différencient notablement, en effet, des autres plaies, comme l'a noté le Dr Lhermitte; et, dans la description qui nous est généralement donnée des stigmates des saints, ces particularités physiques sont indiquées, comme aussi *les circonstances morales* de ce fait exceptionnel,

(1) Voir le cas de la *bienheureuse Gemma Galgani* et celui de *sainte Véronique Guiliani*, étudiés dans les *Études Carmélitaines*, octobre 1936, pp. 196-204. Voir aussi, *Vie de Sœur Marie de Jésus-Crucifié*, par le P. Estrate, 2e éd., Gabalda, Paris, 1916, pp. 36-42; et pour plus de détails : *La vie merveilleuse de Sœur Marie de Jésus-Crucifié*, en 3 vol., Carmel de Pau, p. 6. On y trouve un témoignage frappant de l'ancienne Maîtresse des novices qui l'assistait pendant les souffrances de la stigmatisation : « Ses mains étaient inondées de sang, et j'examinai soigneusement pour voir d'où il était venu, mais il n'y avait pas de trace de blessures ni d'égratignure. Je pris alors une compresse pour lui laver le front et tout en le faisant, je disais intérieurement : « Seigneur, je vous en « prie, faites-moi voir d'où vient ce sang, pour que je puisse rendre « témoignage de cette enfant ! » Et à l'instant même se forma sous ma main, un peu au-dessus du sourcil droit, un trou qui semblait être fait par une grosse épine. De ce trou jaillissait des flots de sang. Je continuai à imbiber le sang avec la compresse, mais je remarquai que les bords de ce trou ne cédaient pas comme ceux d'une plaie ordinaire, et puis, soudain, elle se ferma ou plutôt disparut, laissant la peau lisse, sans la moindre apparence de lésion... *La seule Toute-Puissance de Dieu pouvait en quelques instants blesser et guérir sans en laisser la moindre trace.* » A la page précédente, il est dit que « ses pieds aussi rendirent du sang. L'ampoule disparaissait et un trou se formait *qui perçait jusqu'à l'autre côté* ». Il se cicatrisait ensuite subitement.

notamment *la vive compassion aux souffrances du Sauveur.*

Ce qu'il faut surtout noter c'est que les stigmates proprement dits ne se trouvent que chez des personnes qui pratiquent *les vertus les plus héroïques*, et qui ont en particulier un grand amour de la croix.

Les stigmatisés entrent dans les profondeurs du mystère de la Rédemption, dans le secret des douleurs morales et physiques du Christ ou de son immolation pour le salut des pécheurs. Voilà ce qui n'a aucun rapport avec les clientes des cliniques de maladies nerveuses; et c'est précisément pour rappeler sa douloureuse Passion à nos esprits et à nos cœurs indifférents que le Sauveur se choisit des victimes qu'il configure ainsi parfois, de façon visible ou invisible, à son crucifiement.

Négliger dans la stigmatisation ce côté supérieur, pour pouvoir l'expliquer naturellement, c'est ne plus considérer en elle que la cause matérielle, en fermant les yeux sur la cause formelle et sur la cause finale, par suite sur la véritable cause efficiente. C'est comme si l'on définissait la statue uniquement par le bois ou le marbre dont elle est faite, en faisant abstraction de sa forme, de sa fin véritable et du statuaire qui avait cette fin en vue. Le naturalisme, pour expliquer le supérieur par l'inférieur, doit, comme le matérialisme, réduire le supérieur à sa cause matérielle, c'est-à-dire le défigurer au point de le rendre méconnaissable. Les ecchymoses naturelles dont on nous parle ressemblent aux véritables stigmates, comme la verroterie imite le diamant.

*
* *

De plus, comme pour bien juger d'un acte humain, de sa signification et de sa portée, il faut être attentif à ses circonstances, que les théologiens étudient chacune en

particulier et énumèrent dans le vers bien connu : « *Quis, quid, ubi, quibus auxiliis, cur, quomodo, quando?* (1) », de même pour bien juger du sens et de la portée d'un fait exceptionnel comme la stigmatisation, il faut noter très attentivement ses circonstances physiques et morales. On remarquera surtout celles relatives à la *fin* (*cur*), manifestée soit auparavant, par une prière ou une promesse, soit après, par les effets, par un grand amour de la croix; — celles relatives à l'objet (*quid*), par exemple les blessures corporelles produisent une vive douleur physique accompagnée d'une blessure spirituelle délicieuse, qui, comme le disent sainte Thérèse (2) et saint Jean de la Croix (3), ne peut venir que de Dieu; — celles relatives à la *personne* (*quis*), qui consistent en ce qu'elle est humble, obéissante, animée d'une grande charité; — celles relatives aux *moyens* (*quibus auxiliis*), par l'exclusion de toute supercherie et occultisme; — celles enfin relatives *au temps* et *au lieu* (*ubi et quando*).

Si toutes ces circonstances sont favorables, on arrive à une certitude morale de l'origine surnaturelle de la stigmatisation. On voit qu'il ne s'agit pas d'un fait pathologique, mais qu'il y a là l'intervention d'une cause intelligente et libre qui agit sur les stigmatisés pour les configurer à Jésus crucifié.

Enfin ce que Dieu seul peut produire, c'est ce qu'il y a de plus élevé dans la stigmatisation : *la blessure spirituelle du cœur* dont parle sainte Thérèse, dans la VI[e] Demeure, ch. II. Cette blessure, qui a pour effet un désir ardent de Dieu et un grand amour de la croix, atteint le fond le plus intime de la volonté spirituelle;

(1) Cf. saint Thomas, I[a] II[ae], q. 7, a. 3.
(2) *Château intérieur*, VI[e] Demeure, ch. II.
(3) *Vive flamme d'amour*, 2[e] str., vers 2.

elle ne peut donc venir que de Dieu; elle est en même temps très douloureuse et très délicieuse, et, comme le dit sainte Thérèse, *ibidem*, l'âme voudrait n'en jamais guérir (1).

L'extase et la stigmatisation

De nouveau, on a examiné aussi, ces derniers temps, la question de savoir si une *grande compassion surnaturelle* pour les souffrances du Sauveur, intensifiée par l'extase, peut avoir pour *suite naturelle* les stigmates corporels.

A la question ainsi posée, on connaît la réponse négative de saint François de Sales, dans son *Traité de l'Amour de Dieu,* l. VI, ch. xv : « L'amour est admirable pour aiguiser l'imagination, afin qu'elle pénètre jusqu'à l'extérieur... Mais de faire des ouvertures en la chair par dehors, l'amour qui était dedans (en saint François d'Assise) ne le pouvait pas bonnement faire : c'est pourquoi l'ardent séraphin, venant au secours, darda des rayons d'une clarté si pénétrante qu'elle fit réellement en la chair les plaies extérieures du crucifix que l'amour avait imprimées intérieurement dans l'âme. »

Cette réponse donnée par saint François de Sales se confirme par cet argument traditionnel rapporté par Benoît XIV (*De servorum Dei beatificatione*, l. IV, Ire p., ch. xxxiii, nos 13 et 19). Beaucoup de saints et de saintes, de tempéraments les plus divers, ont eu une très intense compassion surnaturelle pour les souffrances du

(1) Voir aussi, sur la blessure d'amour, Saint Jean de la Croix, *Vive flamme*, 2e str., vers 1, et dans les *Études Carmélitaines*, oct. 1936, p. 208, un article du P. Gabriel de Sainte-Madeleine, C. D., *L'École thérésienne et les blessures d'amour mystique.*

Sauveur, et n'ont pas eu les stigmates, qui apparaissent pour la première fois au XIII[e] siècle avec saint François d'Assise. Personne n'a jamais affirmé que la très Sainte Vierge, sainte Madeleine, saint Jean l'Évangéliste aient eu ces divines blessures corporelles, et qui donc a plus compati aux douleurs de Jésus crucifié? De même, depuis le XIII[e] siècle, bien des saints et des saintes, aux tempéraments les plus différents, avec ou sans extase, ont eu cette compassion surnaturelle très vive sans avoir les stigmates. On pourrait même citer parmi eux de très grands mystiques, comme saint Jean de la Croix, qui ont eu à un très haut degré la contemplation infuse accompagnée d'extase et même la blessure spirituelle du cœur.

N'est-ce pas une preuve que les stigmates ne sont pas la conséquence naturelle de cette vive compassion surnaturelle, et que l'amour ardent ne suffit pas à les produire? C'est la conclusion de Bartholomeo de Pise, et, après lui, de Théophile Raynaud, de Benoît XIV, *loc. cit.*, contre François Pétrarque et Pomponace.

Cet argument traditionnel reste assez général sans doute, mais selon nous il conserve toute sa valeur; dans les discussions récentes, on ne l'a vraiment pas assez examiné et l'on n'a rien dit qui puisse l'infirmer.

Dans le numéro déjà cité des *Études Carmélitaines*, Dom Alois Mager, O. S. B., doyen de la Faculté de théologie de Salzbourg, et le D[r] Wunderle, de Würzbourg, inclinent bien à considérer la stigmatisation comme le contrecoup idéoplastique sur l'organisme de la contemplation infuse de Jésus crucifié; ce serait une suite naturelle d'une grande compassion surnaturelle grâce au pouvoir de l'imagination. Comme l'appréhension de rougir fait rougir, l'imagination unie à une vive émotion surnaturelle pourrait produire les stigmates corporels. On revient ainsi à la théorie idéoplastique qu'avait écartée saint Francois de Sales. Que vaut-elle?

Le P. L. Sempé, art. cit., p. 294, fait une juste critique de cette explication.

« En premier lieu, dit-il, cette théorie, puisqu'elle est à base d'autosuggestion, suppose qu'il y a toujours à l'origine des stigmates les deux facteurs nécessaires de cette autosuggestion, savoir une représentation extrêmement vive de Jésus crucifié avec une compassion profonde pour ses souffrances et un désir ardent de recevoir ces plaies. Or, ces facteurs nécessaires, pourtant, n'existent pas toujours. Il y a des stigmatisations, parmi les mieux caractérisées et les plus authentiques, où le sujet n'a ni désiré, ni imaginé, ni même soupçonné possible l'impression sur sa chair des plaies du Crucifié. Nombre même de stigmatisés ont même supplié le Christ que ces marques extérieures leur fussent épargnées, et il n'ont pu l'obtenir.

« On suppose aussi, conformément aux exigences de la théorie, que la douleur stigmatique précède la blessure extérieure. Il n'en est pas toujours ainsi. Il y a des cas où le sujet n'a ressenti d'abord aucune douleur locale, n'ayant même pas l'idée des stigmates : les blessures lui ont été faites de l'extérieur par un choc fulgurant de rayons lumineux, et aussitôt ont commencé les douleurs, douleurs extrêmement vives...

« Mais si ce sont les rayons lumineux qui font les plaies, pourquoi faire intervenir, à grand renfort d'hypothèses, le pouvoir idéoplastique de l'imagination ? Est-ce que cet instrument psychologique ne ferait pas double emploi avec les rayons ? Et, dès lors, la méthode scientifique n'en demande-t-elle pas l'économie ? (1) »

Les théologiens l'ont souvent remarqué : comment se

(1) Ces rayons, ajouterons-nous, sont apparus dans une vision soit imaginaire, soit corporelle, et ils manifestent l'action divine qui produit ces blessures du corps. — Sur la comparaison de ces faits avec les phénomènes morbides et les manifestations diaboliques, voir ici les deux chapitres suivants.

fait-il que la plupart des stigmatisés ont reçu les divines blessures sans aucune suggestion ou autosuggestion, sans les attendre et sans les vouloir?

C'est ainsi, comme le rapporte le Bx Raymond de Capoue, dans la *Vie de sainte Catherine de Sienne*, IIe p., ch. VI, que le 18 août 1370, la stigmatisation se produisit en elle d'une façon absolument inattendue à la suite d'une prière et d'une promesse divine du salut de plusieurs personnes, et elle se produisit pour confirmer cette promesse. La douleur absolument imprévue fut aussi vive que si la main eût été percée avec un clou de fer enfoncé par un marteau. A la demande de la sainte, les stigmates restèrent invisibles pendant sa vie. La rénovation surnaturelle du fait eut lieu plus tard devant plusieurs témoins dignes de foi, au point que la sainte s'affaissa subitement sous leurs yeux, comme si elle était mortellement blessée. Le fait et son origine surnaturelle sont en outre attestés par la sainte, et son témoignage est confirmé par l'humilité de toute sa vie, qui la porta à demander et à obtenir aussitôt l'invisibilité de cette faveur exceptionnelle. On voit ici combien toutes les circonstances physiques et morales du fait confirment son origine.

On revient ainsi à l'explication donnée par saint François de Sales, qui paraît la plus sage. C'est le Crucifié lui-même qui, par le moyen des rayons lumineux, imprime les plaies sur le corps des stigmatisés, qu'il veut configurer à sa Passion pour nous en rappeler le souvenir.

On voit que l'argument traditionnel de Bartholomeo de Pise, conservé par Benoît XIV, garde toute sa valeur : Beaucoup de saints et de saintes, aux tempéraments les plus différents, se sont absorbés dans la contemplation infuse des douleurs du Christ avec un ardent amour, et, cependant, il n'ont pas eu les stigmates; parmi eux, il faut compter la Vierge Marie, saint Jean l'Évangéliste,

sainte Madeleine, beaucoup d'autres avant François d'Assise, le premier stigmatisé, et beaucoup d'autres après lui. C'est un signe que l'amour ardent uni à la contemplation infuse ne suffit pas à produire les stigmates. Le Christ Jésus les accorde à qui Il veut, quand Il veut et comme Il veut. C'est une grâce de soi extraordinaire qui n'est pas dans la voie normale de la sainteté.

La lévitation

On entend par lévitation le phénomène de l'élévation du corps humain au-dessus du sol sans aucune cause apparente et de telle façon qu'il se maintient en l'air sans aucun appui naturel. On donne aussi à ce phénomène les noms d'extase ascensionnelle, de vol extatique ou de marche extatique lorsque le corps paraît courir rapidement sans toucher le sol.

Les bollandistes rapportent de nombreux faits de lévitation; on cite particulièrement ceux constatés dans la vie de saint Joseph de Cupertino, le 18 septembre; de saint Philippe de Néri, 26 mai; de saint Pierre d'Alcantara, le 19 octobre; de saint François Xavier, le 3 décembre; de saint Étienne de Hongrie, le 2 septembre; de saint Paul de la Croix, le 28 avril, etc. On rapporte que saint Joseph de Cupertino, voyant des ouvriers fort embarrassés pour dresser une croix de mission très lourde, prit son vol aérien, saisit la croix et la planta sans effort dans le trou qui lui était destiné.

Par opposition à la lévitation, on cite des cas de pesanteur extraordinaire du corps de certains saints, comme lorsqu'on voulut profaner et traîner dans un lieu de débauche le corps de sainte Lucie de Syracuse, il resta fixé au sol comme le pilier d'une église.

Jamais la suggestion ou l'autosuggestion des hystéri-

ques n'a pu provoquer la lévitation; le professeur Janet, de Paris, a pu constater, après un examen de plusieurs années, que jamais le corps de la personne ne s'élevait, même d'un millimètre, même pour glisser une feuille de papier à cigarette entre ses pieds et le sol (1).

Les rationalistes ont essayé d'expliquer naturellement la lévitation constatée chez plusieurs saints par l'aspiration profonde de l'air dans les poumons; mais devant l'insuffisance manifeste de cette raison, ils ont dû recourir à une force psychique inconnue; ce qui est une explication toute verbale.

L'explication traditionnelle et fort raisonnable est rapportée par Benoît XIV (*De beatificat.*, l. III, ch. XLIX). Il demande d'abord que le fait soit bien constaté pour éviter toute supercherie. Puis il montre : 1° que la lévitation bien constatée ne peut s'expliquer naturellement étant donnée la loi de la pesanteur; 2° qu'elle ne dépasse pas cependant les forces de l'ange et du démon, qui peuvent soulever les corps; 3° qu'il faut dès lors bien examiner les circonstances physiques, morales et religieuses du fait pour voir s'il n'y a pas là une intervention diabolique; et que lorsque les circonstances sont favorables on peut et on doit y voir une intervention divine ou angélique, qui accorde au corps des saints une anticipation du don d'agilité qui convient aux corps glorieux.

(1) Tout le monde connaît les promesses de la malade de Pierre Janet, Madeleine, d'être élevée en l'air comme la Sainte Vierge le jour de l'Assomption; il n'y a jamais eu le moindre résultat. Le Dr Pierre Janet parle longuement de ce cas dans son ouvrage : *De l'angoisse à l'extase*, Paris, 1926 (sentiment de lévitation, I, 98, 146, 147).

On n'a jamais constaté la lévitation à la Salpétrière.

Effluves lumineux

Les extatiques présentent parfois des phénomènes lumineux, leur corps est environné de lumière, et en particulier le front. Benoît XIV examine ce fait comme celui de la lévitation (cf., *op. cit.*, l. IV, Ire p., ch. XXVI, nn. 8-30). Il faut, comme il le remarque, s'assurer si le phénomène ne peut s'expliquer naturellement : à quel moment du jour ou de la nuit il se produit; si la lumière est plus brillante que toute autre; si le phénomène se prolonge un temps notable et se renouvelle plusieurs fois. Il faut être aussi particulièrement attentif aux circonstances morales et religieuses ; si le fait se produit au cours d'une prédication, d'une prière, pendant une extase; s'il en résulte des effets de grâce, des conversions durables, etc. ; si la personne d'où vient ce rayonnement est vertueuse et sainte. Si toutes ces conditions attentivement examinées se réalisent, on peut voir en ce fait exceptionnel comme une anticipation de la clarté des corps glorieux (1).

Effluves odoriférants

Du corps des saints se dégagent aussi parfois des parfums pendant leur vie ou après leur mort. Les fidèles y ont toujours vu un signe de la bonne odeur des vertus qu'ils ont pratiquées. Ce fait fut constaté souvent, en particulier les stigmates de saint François d'Assise répandaient une suave odeur; quand sainte Thérèse mourut, l'eau avec laquelle on lava son corps demeura parfumée.

(1) Voir à ce sujet, RIBET, *La Mystique*, IIe p., ch. XXIX.

Quand on ouvrit le tombeau de saint Dominique, longtemps après sa mort, son corps, parfaitement conservé, exhalait une odeur céleste.

Pour s'assurer du caractère surnaturel du fait, il faut voir si l'odeur suave est persistante, si rien auprès du corps ne peut l'expliquer naturellement, si quelques effets de grâce résultent de ce phénomène exceptionnel (cf. Benoît XIV, *op. cit.*, l. IV, Ire p., ch. XXXI, nn. 19-28).

Abstinence prolongée

Enfin il y a des saints, surtout parmi les stigmatisés, qui ont vécu pendant des mois et même pendant des années sans prendre d'autre nourriture que la sainte Eucharistie.

On cite en particulier sainte Catherine de Sienne, sainte Lidwine, la Bse Catherine de Racconigi, la Bse Angèle de Foligno, le Bx Nicolas de Flüe.

Benoît XIV, *op. cit.*, l. IV, Ire p., ch. XXVII, dit à ce sujet qu'il faut examiner d'abord le fait avec beaucoup d'attention, pendant un temps notable et par une surveillance de tous les instants, en ayant recours à des témoins nombreux et habiles à découvrir la supercherie. Il faut voir si l'abstinence est totale et s'étend aux aliments liquides comme à la nourriture solide, si elle est durable et si la personne continue de se livrer à ses occupations. En de telles conditions le fait ne peut s'expliquer naturellement.

Il faut en dire autant de l'absence très prolongée de sommeil, comme on a pu la constater par exemple dans la vie de saint Pierre d'Alcantara, dans celle de saint Dominique et de sainte Catherine de Ricci.

*
* *

Dans ces divers phénomènes exceptionnels, après mûr examen du fait lui-même, de ses circonstances physiques, morales et religieuses, ont voit que le corps, loin d'appesantir l'âme, comme il arrive trop souvent, devient l'instrument de l'âme dont il laisse transparaître la beauté spirituelle, la lumière infuse et l'amour ardent. Ces signes extérieurs nous sont donnés de temps à autre pour nous montrer, de façon même sensible, que la vie chrétienne parfaite est le prélude de l'éternelle vie.

Ces phénomènes exceptionnels examinés superficiellement sont comme un vitrail d'église vu du dehors, on ne peut encore saisir leur signification et leur portée; mais, examinés d'une façon plus attentive à la double lumière de la droite raison et de la foi, ils ressemblent à un vitrail d'église vu du dedans sous sa vraie lumière; on peut alors en apprécier toute la beauté. C'est ce que nous voyons en particulier en nous pénétrant de la liturgie de la fête des stigmates de saint François d'Assise et de celle des stigmates de sainte Catherine de Sienne. Les oraisons de la messe et de l'office de ces deux fêtes sont d'une rare splendeur, comme celles de la messe de la transverbération de sainte Thérèse.

Pour allumer au cœur des fidèles l'amour de Jésus en Croix, Paul V étendit à l'Église universelle la fête des stigmates de saint François d'Assise (17 septembre), dont l'oraison est la suivante :

« Oremus. Domine Jesu Christe, qui frigescente mundo, ad inflammandum corda nostra tui amoris igne, in carne beatissimi Francisci passionis tuae sacra stigmata renovasti : concede propitius; ut ejus meritis et precibus crucem jugiter feramus et dignos fructus poenitentiae faciamus. Qui vivis, etc. »

« Seigneur Jésus, qui alors que la charité se refroidissait dans le monde, pour embraser nos cœurs du feu de votre amour, avez renouvelé les sacrés stigmates de votre Passion dans la chair du B[x] François, accordez-nous, dans votre bonté, que par ses mérites et ses prières, nous portions continuellement la croix et que nous fassions de dignes fruits de pénitence. Vous qui vivez, etc. »

On voit en ces oraisons le grand réalisme de l'Église, qui unit à la plus haute élévation de pensée la pratique effective de toutes les vertus (1).

(1) Sur la stigmatisation, voir dans le *Dictionnaire Apologétique de la Foi catholique*, l'article *Stigmates de saint François*, et les principales vies de saint François d'Assise, celles aussi de sainte Catherine de Sienne, et les bollandistes. — Voir aussi O. Leroy, *La lévitation*, Paris, 1932; *La splendeur corporelle des saints*, dans *La Vie Spirituelle*, supplément, oct., déc. 1935, janvier 1936; *La multiplication miraculeuse des biens*, *ibid.*, août 1937, avril 1938.

CHAPITRE V

Différences entre ces faits divins extraordinaires et les phénomèmes morbides

Les faits extraordinaires dont nous venons de parler, notamment la stigmatisation, la lévitation, etc., qui accompagnent parfois l'extase sont si bien constatés que les positivistes ne peuvent nier leur existence, mais ils s'efforcent de les assimiler à certains phénomènes morbides provenant de psycho-névroses, surtout de l'hystérie.

Il est sûr que les saints sont sujets, comme les autres hommes, à la maladie; mais il s'agit de savoir si, malgré leurs maladies, ils sont, au point de vue mental, sains et bien équilibrés (1).

(1) Voir à ce sujet les études du Dr Pierre Janet, *L'automatisme psychologique*, 10e éd., 1930, IIe p., ch. III-IV. *De l'angoisse à l'extase*, 1926. *La médecine psychologique*, 1928. L'ouvrage du Dr E. Régis, *Précis de psychiatrie*, 6e éd., 1923, en particulier sur l'hystérie, pp. 954-966; et celui du P. Robert de Sinéty, S. J., *Psychopathologie et direction*, 1934. P. A. Poulain, S. J., *Des grâces d'oraison*, 10e éd., 1922, IIIe p., ch. XVIII, et IVe p., ch. XXI. Mgr Aug. Saudreau, *L'État mystique, sa nature et ses phases*, 2e éd., 1921, ch. XVII. Voir aussi *La Vie Spirituelle* (suppl.), juin 1935, un article de G. Rabeau : « Théologie mystique et psychiatrie », et un autre du Dr H. Ey : « La notion de psychopathologique dans ses rapports avec les problèmes mystiques. » J. de Tonquédec, S. J., *Anormaux* (sanctification des), dans *Dict. de spiritualité*, t. I, col. 678-689, et articles du Dr Biot sur *Les maladies nerveuses et mentales*, dans *Ami du clergé*, 1939, n° 2, p. 17-27.

Nous noterons ici, comme bien des psychologues et des théologiens l'ont déjà fait, les différences : 1° du côté du sujet; 2° du côté des phénomènes ; 3° du côté des effets. Et après ces remarques générales, nous indiquerons par quelque exemple comment procéder à l'examen de certains faits particuliers.

Différences du côté du sujet

Les malades atteints de psycho-névroses sont des déséquilibrés au point de vue mental, tandis que les vrais mystiques et extatiques manifestent un parfait équilibre moral.

Le Dr E. Régis (1) caractérise ainsi la mentalité des hystériques :

« Beaucoup d'hystériques ont un état mental à part, facilement reconnaissable. Dès le jeune âge, les futures hystériques — car nous parlons surtout ici des hystériques du sexe féminin — se font remarquer par des caractères particuliers. Ce sont, pour la plupart, des jeunes filles d'une grande vivacité intellectuelle, précoces à l'excès, impressionnables, coquettes, cherchant à fixer sur elles l'attention, habiles à feindre et à mentir, sujettes, en outre, aux terreurs nocturnes, aux rêves, aux cauchemars. L'hystérie une fois établie, l'état mental et moral de ses tributaires se caractérise principalement *du côté de l'intelligence* par *une mobilité excessive*, qui fait que les malades n'ont aucun esprit de suite, aucune idée arrêtée;... elles sont absolument hors d'état de mener à bien une chose sérieuse. Avec cela une tendance très manifeste à *la contradiction*, à la controverse, aux idées paradoxales... comme aussi à l'*imitation*, à la *suggestion*, *à l'auto-suggestion. Moralement*, l'état est le même : *caractère bizarre*, capricieux, fantasque, mobile à l'excès;... duplicité, mensonge, habileté à simuler, à tromper, à inventer; propension brusque et intempestive aux actes les plus pervers,

(1) *Op. cit.*, p. 955.

comme aux actions de bravoure et d'éclat les plus méritoires; besoin constant de se donner en spectacle, etc. » Puis viennent les idées fixes subconscientes, les hallucinations même en dehors de tout délire proprement dit, les attaques avec délire, enfin la dégénérescence et la folie.

On voit que le déséquilibre mental s'accentue de plus en plus, l'intelligence dirige de moins en moins la conduite, la mémoire se désagrège parfois au point que le malade croit avoir deux personnalités; bientôt il ne reste plus dans l'esprit qu'un petit nombre d'idées fixes; de là un certain monoïdéisme voisin de la folie.

Avec la diminution de l'intelligence, on constate celle de la volonté, les émotions prennent le dessus, peu à peu la personnalité disparaît, le caprice domine (1).

On constate, au contraire, chez les vrais mystiques et extatiques, que leur intelligence s'agrandit par leur connaissance de Dieu, des perfections divines, des dogmes de foi, comme aussi par la connaissance profonde d'eux-mêmes; ils disent qu'en quelques instants de contemplation il leur arrive d'apprendre plus de choses que par la lecture de tous les livres sur la vie intérieure; en ces moments ils reçoivent une lumière supérieure qui leur fait entrevoir comme une synthèse supérieure de tout ce qu'ils connaissaient déjà, et une synthèse vivante, lumineuse, qui suscite l'élan de la volonté et leur fait entreprendre et réaliser de grandes choses avec un esprit de suite admirable, malgré d'incroyables difficultés. C'est ce que l'on remarque, par exemple, dans la vie d'une sainte Catherine de Sienne ou d'une sainte Thérèse.

Avec cela, ces vrais mystiques sont humbles, charitables, soumis à la volonté divine au milieu même de grandes épreuves. On voit en eux la connexion et l'harmonie des vertus même les plus différentes, et au-dessus

(1) Cf. Janet, *L'automatisme psychologique*, IIe p., ch. III-IV.

de tout un amour de Dieu et du prochain et une sagesse qui leur donnent une paix, une sérénité admirable. C'est à proprement parler l'inverse de l'agitation passionnée et de l'inconstance des hystériques. On le voit par le travail fourni par eux pour mener à bien une entreprise difficile; on le voit aussi par leur persévérance dans le bien, par l'amour constant de la vérité uni à la réserve et à l'humilité.

Différences du côté des phénomènes

Il n'y a pas moins de différence entre la véritable extase et ce qu'on a appelé l'extase hystérique. Il suffit d'avoir assisté une ou deux fois à cette dernière dans les hôpitaux pour voir qu'il n'y a entre les deux absolument aucune ressemblance.

Dans les attaques d'hystérie, comme le dit le Dr E. Régis (1). il y a un *délire de rêve*, à caractère nettement hallucinatoire ou à caractère de souvenirs ou de récits monologués. Au fond, il s'agit d'un même délire, mais répondant à des degrés différents de profondeur de rêve. — La première phase de la crise ressemble à une légère attaque d'épilepsie, mais s'en distingue par la *sensation d'une boule* qui monte à la gorge, c'est une impression d'étouffement qui provient du gonflement de la gorge. — La seconde phase consiste en des gestes désordonnés, des contorsions de tout le corps, notamment en *arc de cercle*. — La troisième est celle *des attitudes passionnelles* de frayeur, de jalousie, de lubricité en rapport avec l'image obsédante. — La crise finit par *des accès de pleurs ou de rires*, c'est la détente; et au sortir de ces crises les sujets sont littéralement *épuisés*.

(1) *Op. cit.*, p. 960.

Bref, il y a différentes phases épileptoïde, clownique, plastique et passionnelle (dite extase hystérique), et la fin de la crise dans l'épuisement du corps, l'hébêtement, l'effondrement de tout l'être.

Dans la véritable extase, au contraire, il n'y a point de convulsions, d'agitation violente, d'attitudes passionnelles, de frayeur, de jalousie, etc.; c'est le calme, le ravissement d'une âme profondément unie à Dieu par un de ces *recueillements passifs* que Dieu seul peut donner et qui dépasse considérablement celui qui procède de notre effort personnel de concentration. Il n'y a absolument aucun rapport entre l'extase dite hystérique et celle, par exemple, de Bernadette au moment des apparitions de Lourdes. Ici il n'y a aucune excitation morbide, pas d'agitation étrange, de délectation toute physique suivie de dépression. C'est le mouvement de tout l'être, âme et corps, vers l'objet divin apparu dans l'imagination ou l'intelligence. La fin de l'extase est le retour à l'état naturel d'une façon calme, avec le simple regret de la disparition de la vision céleste et de la joie toute spirituelle qu'elle donnait. Sainte Thérèse note même, en son *Autobiographie*, ch. XVIII et XX, que cet état, qui devrait affaiblir le corps, lui donne au contraire de nouvelles forces.

Différences du côté des effets

Elles sont de plus en plus marquées. Chez les hystériques, lorsque les crises se multiplient, le déséquilibre augmente et avec lui la dissimulation, le mensonge, l'abrutissement, la lascivité, finalement la sensibilité capricieuse domine tout à fait l'intelligence et la volonté. S'il y a monoïdéisme, c'est par désorganisation, par désagré-

gation de la personnalité et confusion mentale qui conduit à la folie.

Chez les vrais mystiques et les extatiques, il y a au contraire un développement croissant de l'intelligence des choses divines, de celles de la vie intérieure, de la vie de l'Église, de tout ce qui touche au salut ou à la perte des âmes, et un accroissement constant d'amour de Dieu et de dévouement au prochain, comme le montrent les œuvres qu'ils entreprennent et que souvent ils mènent à bonne fin, à tel point que les fondations qu'on leur doit durent des siècles.

Saint François d'Assise, le stigmatisé de l'Alverne, fonde au XIIIe siècle un Ordre religieux qui aujourd'hui encore est des plus nombreux. Saint Thomas d'Aquin, pendant ses extases, dictait des chapitres entiers sur le mystère de la Sainte Trinité et voyait d'en haut toute la synthèse de la science théologique.

Sainte Catherine de Sienne, morte à trente-deux ans, et qui pendant longtemps ne savait ni lire ni écrire, joua un rôle des plus importants dans les affaires du temps, et en particulier dans le retour des Papes à Rome.

Sainte Thérèse, avant de mourir, avait fondé, malgré de nombreuses oppositions, seize couvents de femmes et quatorze d'hommes.

S'il y a chez les hystériques monoïdéisme par appauvrissement, par exemple l'idée fixe du suicide, chez les vrais mystiques il y a une grande idée qui se subordonne toutes les autres en une harmonie parfaite, la pensée de Dieu, de son immense bonté pour nous et la conviction profonde et rayonnante que nous devons répondre à son amour.

Ce n'est pas la désorganisation des éléments de la personnalité; c'est leur parfaite subordination selon l'ordre même de la charité : Dieu aimé par-dessus tout, puis les

âmes à sauver. C'est pourquoi, même au point de vue humain, comme l'ont reconnu plusieurs psychologues incroyants, les saints sont de grands organisateurs. Bien que M. de Montmorand n'ait point la foi, il écrit à ce sujet, dans son livre *Psychologie des mystiques*, 1920, pp. 20-21 : « Les vrais mystiques sont gens de pratique et d'action, non de raisonnement et de théorie. Ils ont le sens de l'organisation, le don du commandement et se révèlent très bien doués pour les affaires. Les œuvres qu'ils fondent sont viables et durables; ils font preuve, dans la conception et la conduite de leurs entreprises, de prudence et de hardiesse et de cette juste appréciation des possibilités qui caractérise le bon sens. Et de fait, le bon sens paraît être leur maîtresse pièce : un bon sens que ne trouble aucune exaltation maladive, aucune imagination désordonnée, et auquel s'ajoute la plus rare puissance de pénétration. » C'est ce que nous voyons chez saint Paul, saint Augustin, saint Bernard, saint Dominique, saint François d'Assise, saint Thomas d'Aquin, saint Bonaventure, sainte Thérèse, saint François d'Assise et tant d'autres. Voir H. Bergson, *Les Deux sources de la morale et de la religion,* 1932, pp. 228, 235, 256.

Examen de quelques faits particuliers

On constate parfois, dans la vie des mystiques et extatiques, tel ou tel fait qui pourrait suggérer l'hypothèse de l'hystérie. Nous donnerons un exemple de cécité que nous avons particulièrement étudié. On sait que la cécité fonctionnelle et même la paralysie temporaire se trouvent parfois dans l'hystérie et peuvent durer même en dehors de la crise et assez longtemps.

Dans la *Vie de Sœur Marie de Jésus-Crucifié, carmélite arabe*, écrite par le P. Estrate (2e éd., 1816, p. 18),

il est dit que la servante de Dieu, en sa jeunesse, en Orient, fut atteinte d'une cécité qui dura quarante jours, qu'elle recouvra la vue instantanément après une prière à la Sainte Vierge, et qu'elle *sentit* à ce moment quelque chose qui lui tombait des yeux. Dans une autre *Vie* de la même carmélite, écrite par le P. Buzy (6e mille, 1927), pp. 29 sq., le fait est rapporté de la même façon.

Cette cécité de quarante jours est-elle un signe de l'hystérie chez cette carmélite qui eut de fréquentes extases accompagnées de lévitation?

Pour répondre à cette question et à toute autre du même genre, il faut d'abord examiner les qualités physiques et morales du sujet. Dans le cas, le tempérament de la servante de Dieu était un tempérament sain et même fort; sa corpulence et le travail incessant qu'elle donnait ne permettait pas de la classer parmi les névropathes ni parmi les psychopathes. On ne remarqua en elle aucune maladie fonctionnelle. De plus, il n'y a jamais eu chez elle les signes de l'hystérie caractérisée, ni les prodromes, ni les crises avec phases épileptoïde, clownique, plastique, passionnelle, ni le délire suivi de l'épuisement du corps. Au lieu de trouver chez elle l'inconstance, le mensonge, on voit la persévérance dans le bien, l'amour de la vérité, la pureté, la réserve et l'humilité.

Le fait de cette cécité de quarante jours serait-il attribuable, cependant, à l'hystérie? Est-il un symptôme de cette maladie?

Nous ferons à ce sujet plusieurs remarques, applicables à plusieurs faits semblables.

1° La nature de l'hystérie n'est pas encore bien connue; les uns y voient une névrose, les autres une psychose, d'autres les deux à la fois, à tel point que le professeur Lassègue, de l'Académie de Médecine de Paris, disait, comme le rapportait l'*Ami du Clergé* (1914, p. 82) : « La définition de l'hystérie n'a jamais été donnée, et il

est possible qu'elle ne le sera jamais... C'est une corbeille dans laquelle on jette les papiers qu'on ne sait où classer. » Cette maladie, n'étant pas encore assez définie, n'a pas encore de symptômes à proprement parler différentiels, comme l'est par exemple le bacille de Koch pour la tuberculose.

Ce qui paraît fixé, c'est le cadre de la crise hystérique, avec ses prodromes et les diverses phases de la crise ; la cécité s'y trouve *quelquefois, pas toujours* : elle n'est donc pas, parmi les signes de cette maladie cités d'habitude, un symptôme principal.

2° De plus, la cécité ne s'est produite qu'une seule fois dans la vie de la servante de Dieu dont nous parlons.

3° On ne trouve en elle aucun des symptômes particuliers du cadre hystérique, aucun des prodromes, aucune des phases de la crise. Dans le cadre de ces symptômes, la cécité aurait contribué à prouver quelque chose ; sans eux elle ne prouve pas.

4° Par contre, le cadre particulier de Sœur Marie de Jésus-Crucifié concorde suffisamment avec celui de l'extase mystique décrite par sainte Thérèse.

5° Les personnes les moins favorables à cette servante de Dieu n'ont jamais dit qu'elle fût hystérique ; un médecin qui, à Pau, avait soupçonné cette maladie, et qui chercha à s'en assurer, fut un jour témoin de son état extraordinaire et reconnut que c'était l'extase.

Toutes ces remarques montrent que la cécité momentanée dont nous parlons n'était pas d'origine hystérique.

6° Une confirmation se trouve dans les motifs qui inclinent à penser que ce fut une maladie organique. C'était en effet en Orient, où les aveugles sont notablement plus nombreux qu'ailleurs à cause du vif éclat du soleil, de la blancheur de la terre, des poussières calcaires portées par le vent, à cause aussi de la fraîcheur des nuits et du sommeil sur les terrasses, à cause enfin du manque d'hy-

giène, des mouches et autres insectes (cf. *Dict. de la Bible*, art. « Aveugles », col. 1289).

7° Une dernière raison se trouve en ce fait, non négligeable, rapporté par les deux biographes susdits de la servante de Dieu, c'est qu'au moment de la guérison de cette cécité « elle sentit que quelque chose tombait de ses yeux ». C'est la même remarque qui est faite par ceux qui sont guéris d'une cécité organique due à l'*albugo*, bien connue en pathologie, c'est-à-dire à la tache jaunâtre qui se forme entre les lames de la cornée, en plusieurs inflammations du globe oculaire ou de telle de ses parties.

Ces différentes raisons portent à penser qu'il y a eu là une cécité organique et non pas fonctionnelle, ni par suite hystérique.

On peut examiner de la même manière les faits particuliers plus ou moins semblables à celui-ci, en considérant d'abord les qualités du sujet et les particularités du fait lui-même, pour voir s'il est ou non en relation avec tel ou tel autre symptôme de l'hystérie ou de quelque autre psycho-névrose (1).

Le directeur pourra et parfois devra s'éclairer auprès d'un médecin compétent. L'examen attentif, bien conduit au double point de vue médical et spirituel, donnera souvent une certitude morale, surtout s'il s'accompagne de prières, d'un grand désintéressement, d'une parfaite pureté d'intention dans la recherche de la vérité.

(1) Il faut remarquer aussi, comme le note le Dr Régis, *op. cit.*, p. 697-699 (États psychopathiques par hyperfonction thyroïdienne), que des maladies comme celle de Basedow ont des symptômes qui rappellent ceux de l'hystérie; mais « lorsque les troubles psychiques surviennent par crises correspondant aux poussées basedowiennes, le diagnostic ne saurait être douteux », *ibidem*.

Voir dans le même ouvrage, pp. 700 ss., l'article sur les auto-intoxications endocriniennes.

NOTE

Dans les « Journées de psychologie religieuse » d'Avon-Fontainebleau (21-22 sept. 1938), dont les rapports sont réunis dans les *Études Carmélitaines* d'octobre 1938, on a posé la question : « *Dans quelle mesure la sainteté et la haute vie mystique sont elles compatibles avec les troubles pathologiques?* » Le P. Bruno organisateur de ces Journées, a cru pouvoir résumer le résulat d'ensemble en cette proposition : « Théologiens et médecins consultés croient possible la concomitance de la vie mystique normale et de certains états psychopathologiques extradémentiels; toutefois, il semble que des anomalies définitives et incrustantes ne soient pas compatibles avec une élévation mystique régulière. » D'accord avec le P. de Guibert et le P. de Tonquédec, nous admettons avec diverses nuances cette proposition. Pendant les mêmes Journées, le Dr Achille Delmas, qui admet aussi la possibilité d'une haute vie intérieure dans les moments lucides pour un cyclothymique comme le P. Surin, a déclaré que pourtant la vraie hystérie ne lui paraît pas compatible avec une grande hauteur de vie morale, cela constituerait une véritable énigme (cf. *Études Carmélitaines*, oct. 1938, pp. 188 ss., 235-239).

On lira avec profit sur ces questions l'article du Dr Biot : *Quelques notions élémentaires sur les maladies nerveuses et mentales*, dans *L'Ami du Clergé*, 1939, pp. 17-27 (1).

(1) Après avoir distingué les maladies organiques du système nerveux des maladies nerveuses, il divise celles-ci en névroses, psychonévroses et psychoses.

Les névroses qui atteignent le système nerveux au point de vue fonctionnel sont l'*épilepsie*, *la maladie de Basedow* et les maladies des glandes endocrines, *la neurasthénie*, dont l'un des symptômes est l'asthénie, perte notable des forces.

Les psychonévroses comprennent *l'hyperémotivité*, avec sa manifestation : l'anxiété; *la psychasthénie*, qui se manifeste par l'obsession, le scrupule; *la mythomanie* des faux extatiques, faux visionnaires, faux stigmatisés.

Les psychoses, qui affectent proprement l'activité mentale, ont diverses formes : *mélancolie, manie, cyclothymie* (manies ou mélancolies revenant par cycle), *hallucinations, délire*, qui manifestent la désagrégation de la personnalité, tandis que l'unité par subordination et coordination des idées, des sentiments et des vouloirs, est le signe de la santé mentale.

CHAPITRE VI

Les phénomènes diaboliques (1)

Les persécutions du démon comprennent tout ce qu'on peut avoir à souffrir de lui : les tentations, l'obsession, la possession. Il faut à ce sujet rappeler d'abord le principe théologique qui éclaire ces problèmes : l'action du démon ne dépasse point la partie sensible de l'âme et ne peut s'exercer *immédiatement* sur l'intelligence, ni sur la volonté.

Saint Thomas dit en substance (2) : « Comme tout agent agit pour une fin qui lui est proportionnée, l'ordre ou la subordination des agents correspond à l'ordre des fins ; or Dieu seul a pu ordonner notre intelligence au vrai universel et notre volonté au bien universel, finalement à Lui-même, Souverain Bien ; donc Lui seul peut agir immédiatement sur notre intelligence et notre volonté, selon leur inclination naturelle, qui vient de Lui, et qu'il conserve. » *Solus Deus illabitur in anima.*

Mais, avec la permission de Dieu, le démon peut nous attaquer en agissant sur notre imagination, sur notre

(1) Cf. Ribet, *Mystique divine*, t. III, ch. x ; A. Poulain, *Des Grâces d'oraison*, 10e éd., ch. xxiv, 7-8, 59-89 ; A. Saudreau, *L'État mystique*, 2e éd., 1921, ch. xxii-xxiii. — *Dictionnaire Apologétique*, et *Dict. Théol. cath.*, art. « Possession » ; — J. de Tonquédec, S. J., *Les maladies nerveuses ou mentales et les manifestations diaboliques*, Paris, 1938.

(2) Ia, q. 105, a. 4. — Item, Ia IIae, q. 109, a. 6.

sensibilité, sur les objets extérieurs et sur notre corps pour nous porter au mal (1).

Souvent il se borne à la tentation, par manière de suggestion et de mouvements plus ou moins impétueux; mais son action va quelquefois jusqu'à l'obsession et même en quelques cas jusqu'à la possession.

Il faut se garder ici de deux excès : attribuer au démon ce qui provient de la triple concupiscence ou de certains états morbides, ou au contraire ne vouloir admettre en aucun cas son intervention, malgré ce que nous en dit l'Écriture et la Tradition.

Nous résumerons ici l'enseignement traditionnel sur l'obsession et la possession.

De l'obsession

L'obsession est une suite de tentations plus violentes et plus prolongées que les tentations ordinaires. Il est rare que le démon n'agisse que sur les sens extérieurs; il provoque le plus souvent par l'imagination de vives impressions de la sensibilité pour troubler l'âme.

Il arrive qu'il agisse sur la vue par des apparitions repoussantes ou au contraire séduisantes (2); sur l'ouïe, en faisant du tapage (3) ou en faisant entendre des paroles blasphématoires ou obscènes (4); sur le toucher, en infligeant des coups ou par des embrassements de nature à porter au mal (5). Il est des cas où ces apparitions ne

(1) Cf. S. Thomas, Ia IIae, q. 80, « de causa peccati ex parte diaboli »; et Ia, q. 114 : « de impugnatione dœmonum ».

(2) Cf. A. Poulain, *op. cit.*, ch. xxiv, n. 94.

(3) A. Monnin, *Le Curé d'Ars*, l. III, ch. ii.

(4) *Bollandistes* : Bse Marguerite de Cortone, 22 février, t. VI, p. 370, n. 178.

(5) A. Poulain, *op. cit., loc. cit.*

sont pas corporelles, mais imaginaires ou produites, comme l'hallucination, par surexcitation nerveuse.

L'action directe du démon sur l'imagination, la mémoire, les passions, peut produire des images obsédantes, qui persistent malgré des efforts énergiques et qui portent à la colère, à de très vives antipathies ou à des tendresses dangereuses, ou encore au découragement avec angoisse.

Ceux que l'ennemi du bien persécute ainsi éprouvent parfois que leur imagination est comme *liée* par des ténèbres épaisses, et ils sentent sur leur cœur une pesanteur qui les oppresse. C'est une impuissance toute différente de celle qui provient de l'action divine qui, en donnant la contemplation infuse, rend plus ou moins impraticable la méditation discursive. L'ennemi de Dieu jaloux d'imiter l'action divine cherche à faire dévier l'effet de celle-ci, de telle sorte que, dans les purifications passives, l'âme se trouve parfois entre l'action spéciale de Dieu qui la porte à une vie spirituelle plus dégagée des sens et une action inverse qui frappe d'impuissance à sa manière pour faire dévier l'effet de l'action divine et porter à tout confondre.

Si les tentations dont nous venons de parler sont soudaines, violentes et persistantes, et qu'aucune maladie ne les explique, on peut y voir une influence spéciale du démon.

L'obsession peut être si forte qu'elle mérite le nom de *siège diabolique*. Comme le dit Scaramelli (1), « dans le siège diabolique, le démon se tient auprès de la personne qu'il assiège comme un capitaine se tient auprès d'une place qu'il serre de près avec ses troupes ; mais il n'a aucun pouvoir stable et permanent sur le corps de la personne obsédée (ce qui n'arrive que dans la possession) ; et, le temps de la purification terminé, le démon, sans

(1) *Direttorio mistico*, tr. V, c. 7, n° 76.

exorcismes, sans injonction, lève lui-même le siège et s'en va ».

A quel signe peut-on reconnaître que l'obsession se rapporte à la purification passive des sens? — Il faut voir *si la personne obsédée travaille sérieusement à sa perfection, en particulier si elle est humble, obéissante, charitable* et s'il y a les *trois signes* de la nuit des sens indiqués par saint Jean de la Croix. Il arrive, au contraire, que des personnes astucieuses, très fines, cherchent, pour des motifs intéressés, à se faire passer pour des victimes du démon, de façon surtout à excuser les fautes extérieures par trop compromettantes qu'elles commettent.

A l'égard des personnes obsédées, le directeur doit être prudent et bon; il ne doit pas croire trop vite à une véritable obsession; il doit rappeler d'abord comment il faut résister à la tentation, en montrant qu'elle est une occasion d'acquérir de grands mérites par une réaction salutaire, très ferme, parfois héroïque et en nous tenant dans l'humilité. Il doit rappeler que les principaux remèdes sont la prière humble et confiante, le recours à la Vierge immaculée, à saint Michel, à notre ange gardien, l'usage confiant des sacrements et des sacramentaux, le mépris du démon, qui peut bien aboyer, mais qui ne peut mordre que ceux qui s'approchent de lui.

Le directeur doit rappeler aussi, si dans la violence de la tentation des désordres se produisent sans aucun consentement, qu'il n'y a pas là de péché. Dans le cas de doute, il jugera qu'il n'y a pas de faute grave quand il s'agit d'une personne qui est habituellement bien disposée.

S'il voit que l'obsession fait partie de la purification passive des sens ou de l'esprit, il donnera les conseils appropriés que nous avons rappelés plus haut à ce sujet (1).

(1) IIIe Partie, ch. v : « Comment se conduire dans la nuit des sens »,

Enfin si l'obsession diabolique est moralement certaine ou très probable, on peut employer, d'une *façon privée*, *les exorcismes* prescrits par le *Rituel romain* ou des formules abrégées. Pour éviter de troubler la personne ou de l'exalter, il vaut généralement mieux ne pas la prévenir qu'on va prononcer sur elle les paroles de l'exorcisme privé, il suffit de lui dire qu'on va réciter sur elle une prière approuvée par l'Église.

De la possession

Qu'est-ce que la possession? Par la possession, *le démon demeure réellement dans le corps du patient*, au lieu seulement de faire sentir son action du dehors, comme dans l'obsession. De plus, en agissant ainsi du dedans, non seulement *il empêche le libre usage des facultés* de l'homme, mais *il parle et agit lui-même par les organes du possédé*, sans que celui-ci puisse l'empêcher, et même généralement sans que celui-ci s'en aperçoive.

Quand on dit que le démon demeure dans le corps de la personne, ce n'est pas comme l'âme même qui informe le corps, mais comme un *moteur* qui, par le corps, agit sur l'âme; il agit directement sur les membres du corps, leur fait exécuter toutes sortes de mouvements, et il agit indirectement sur les facultés dans la mesure où elles dépendent du corps pour leurs opérations.

On distingue dans les possédés *l'état de crise*, avec contorsions, éclats de rage, paroles blasphématoires et l'état de calme. Pendant la crise, le patient perd généralement, ce semble, le sentiment de ce qui se passe en lui, car ensuite il ne conserve aucun souvenir de ce que le démon

et IVe Partie, ch. v : « Conduite à tenir dans la purification passive de l'esprit. »

a, dit-on, fait par lui. Cependant, il y a exceptionnellement des possédés qui gardent conscience de ce qui se passe en eux pendant la crise; ce fut, semble-t-il, le cas du P. Surin, qui, en exorcisant les Ursulines de Loudun, devint lui-même possédé ou au moins obsédé. Il disait : « Il me reste alors très peu d'actions où je sois libre (1). »

Dans l'état de calme, on dirait que le démon s'est retiré, bien qu'il reste encore parfois des infirmités chroniques que les médecins ne parviennent pas à guérir.

Généralement, la possession est plutôt une *punition* qu'une *épreuve purifiante.* Cependant, il y a des exceptions, comme dans le cas du P. Surin, dans celui de la Bse Eustochium de Padoue, béatifiée par Clément XIII, le 22 mars 1760 (2), dans celui de Marie des Vallées, fille spirituelle de saint Jean Eudes (3). Il faut aussi citer le cas plus récent de Sœur Marie de Jésus-Crucifié, carmélite arabe, morte en odeur de sainteté à Bethléem, en 1878, et dont la cause de béatification est introduite. Elle fut deux fois victime de la possession ou au moins d'une très forte obsession, d'abord au Carmel de Pau, puis à celui de Mangalore (4). Il y a eu d'autres cas semblables, où

(1) Lettre au P. d'Attichy (1635), cf. *Lettres spirituelles du P. Jean-Joseph Surin,* Toulouse, 1926, t. I, pp. 126, sq.

(2) *Vita della B. Eustochio,* par P.-G. Cordara, S. J., Roma, 1769.

(3) Cf. *Saint Jean Eudes,* par le P. E. Georges, eudiste, Paris, Lethielleux, 1936, pp. 278-315. On lit, *ibidem,* p. 291, que Marie des Vallées disait au démon : « Est-ce là tout ce que tu peux faire? Tu n'a pas grande force... Garde-toi bien d'omettre la moindre des peines que Dieu te permet de me faire endurer... Mais prends bien garde à ce que tu feras! Tu es un lion, et je ne suis qu'une misérable fourmi Quand le lion vaincrait la fourmi, on se moquerait de lui de s'être armé pour combattre une si faible et si chétive bête. Mais si la fourmi surmonte le lion, comme elle le fera assurément, parce qu'elle est fortifiée de la grâce de Dieu, la confusion en demeurera éternellement sur le lion. N'es-tu donc pas bien insensé de faire ce que tu fais? Fi, fi de la bête à dix cornes » (*Manuscrit de Québec,* l. I, ch. iv).

(4) *Vie de Sœur Marie de Jésus-Crucifié,* par le P. Estrate, 2e éd., Paris, 1916, pp. 85-147 et pp. 230-256.

la possession était un phénomène concomitant de la purification passive des sens ou celle de l'esprit, chez des âmes qui se sont offertes en victimes pour les pécheurs.

*
* *

Quels sont les signes de la véritable possession? Il faut être bien attentif pour la distinguer de certains cas de monomanie et d'aliénation mentale qui lui ressemblent. D'après le *Rituel romain* (*De exorcizandis obsessis a dœmonio*), il y a trois signes principaux : « Parler une langue inconnue en faisant usage de plusieurs mots de cette langue ou comprendre celui qui la parle; découvrir les choses éloignées et occultes; manifester une force qui dépasse les forces naturelles du sujet vu son âge et son état. Ces signes et autres semblables, lorsqu'ils se trouvent réunis en grand nombre, sont les plus forts indices de la possession. » Ils sont particulièrement frappants, par exemple si une personne qui ignore à la fois le latin et la théologie ou n'en connaît que les rudiments parle en un latin correct et même élégant des problèmes les plus difficiles de la théologie, comme celui de la gratuité de la prédestination (1). On cite sans doute des cas d'exaltation morbide réveillant dans la mémoire des langues oubliées ou des fragments entendus, mais le *Rituel* demande ici beaucoup plus, nous venons de le voir. Comme phénomène préternaturel qui accompagne la possession, il y a parfois *la lévitation*, qui se présente avec des circonstances telles qu'on ne puisse l'attribuer à Dieu ni aux bons anges, mais qu'on doive l'attribuer au démon, comme il arriva, selon une tradition, pour Simon le magicien, qui, dit-on, fut élevé en l'air et tomba.

(1) Nous connaissons un cas de ce genre par la relation écrite il y a un peu plus de trente ans par un Dominicain de nos amis, alors professeur de dogme au séminaire de Mossoul.

Un autre indice de la possession se trouve en ceci qu'au contact d'un objet saint ou à la récitation de certaines prières liturgiques, la personne qu'on croit possédée entre en fureur et blasphème horriblement. C'est plus significatif lorsque ceci se fait *à l'insu* de la personne, de telle sorte que la réaction ne soit pas produite par elle, par son mauvais vouloir ou pour simuler la possession.

On a remarqué, à propos de ces signes, que dans la grande hystérie il y a des phénomènes analogues (1). Analogue, oui, mais non pas spécifiquement semblables, jusqu'à disserter en une langue inconnue et de façon savante sur des problèmes que le sujet ne connaît point, comme la prédestination ou l'efficacité de la grâce. De plus, le démon peut produire soit des maladies nerveuses, soit des phénomènes extérieurs analogues à ceux des névroses ; il peut aussi se servir d'une maladie existante et mettre le malade dans un état d'exaspération.

*
* *

Quels sont les remèdes contre la possession ? Comme l'indique le *Rituel* : 1° Il faut faire pénitence et purifier sa conscience par une bonne confession. 2° Communier le plus souvent possible, d'après les conseils d'un confesseur prudent et éclairé. Plus on est pur et mortifié, moins le démon a prise sur nous, et la sainte communion met en nous l'Auteur de la grâce qui est le vainqueur de Satan. Cependant la sainte communion ne doit être donnée que dans les moments de calme. 3° Il faut implorer souvent la miséricorde de Dieu par la prière et par le jeûne. 4° On doit user avec grand esprit de foi des sacramentaux, en particulier du signe de la croix et de l'eau bénite (2). Il faut recourir avec confiance à l'invocation

(1) Cf. Richer, *Études cliniques sur la grande hystérie.*
(2) Cf. Ste Thérèse, *Autobiographie*, ch. xxxi.

du Saint Nom de Jésus, de son humilité, de son immense amour. 5° Enfin les exorcismes ont été institués pour la délivrance des possédés en vertu du pouvoir de chasser les démons que Jésus-Christ a laissé à l'Église. Mais l'exorcisne solennel ne peut être fait que par des prêtres choisis par l'évêque du lieu et avec l'autorisation spéciale de celui-ci.

Le *Rituel* donne aux exorcistes le conseil de se préparer à cette fonction difficile par la prière, le jeûne et par une humble et sincère confession, afin que le démon ne puisse leur reprocher à eux-mêmes leurs fautes. De plus, l'exorcisme solennel ne doit se faire, généralement du moins, que dans une église ou chapelle. L'exorciste doit être accompagné de témoins graves et pieux, assez robustes pour maîtriser le patient s'il est nécessaire. Enfin l'exorciste doit procéder aux interrogations avec *autorité*, en écartant tout ce qui est inutile. Il somme le démon ou les démons de déclarer le motif de la possession et de dire quand elle cessera. Pour y obliger l'ennemi de Dieu, il faut redoubler les adjurations qui semblent l'irriter davantage, les invocations des Saints Noms de Jésus et de Marie. Si l'esprit malin fait des réponses mordantes et risibles, il faut lui imposer silence avec autorité et dignité. Les témoins doivent être peu nombreux, ils ne doivent pas faire de questions, mais prier silencieusement. Il faut continuer les exorcismes plusieurs heures et même plusieurs jours, avec des intervalles de répit, jusqu'à la délivrance qui doit être suivie des prières d'action de grâces.

Bien des auteurs remarquent que les exorcismes ne sont pas toujours efficaces contre l'obsession ; ils ne délivrent pas complètement d'une obsession qui fait partie des purifications passives, car Dieu la permet pour un temps connu de lui, en vue des grands avantages que l'âme doit retirer de cette épreuve.

Un exemple frappant

Après avoir particulièrement étudié les vexations diaboliques que dut subir Sœur Marie de Jésus-Crucifié au Carmel de Pau, en 1868, puis à celui de Mangalore, en 1871, non seulement d'après la *Vie* écrite par le P. Estrate et celle plus courte composé par le P. Buzy, mais aussi d'après les témoignages recueillis par ses directeurs et ses supérieures, nous sommes convaincus qu'il y a eu là, à deux reprises, une possession ou au moins une forte obsession qui a *enlevé* à la servante de Dieu *la responsabilité de certains actes extérieurs* (courte sortie de la clôture, qui n'était pas encore canoniquement établie) et de certaines paroles contraires à l'humilité et à l'obéissance, vertus qu'elle a héroïquement pratiquées, même en ces périodes obscures, dès qu'elle retrouvait l'usage de ses facultés (1).

Nous pensons qu'il y a eu dans ce cas non une punition, mais une épreuve et un très grand mérite. Comme le montre le P. Estrate, qui fut un des directeurs de cette vaillante carmélite (2), elle supporta ces vexations diaboliques avec une patience héroïque, un très grand esprit de foi, une confiance en Dieu admirable, un ardent amour de Dieu et des âmes; elle répondait des heures entières à toutes les suggestions du démon, tant qu'elle conservait la liberté de ses mouvements et l'usage de la parole. Le démon eut la permission de l'attaquer cent fois au Carmel de Pau, et il chercha par tous les moyens à lui faire pousser une plainte; « toujours vaincu, il demanda au Maître de ne plus continuer la lutte. Jésus l'obligea à poursuivre ». La servante de Dieu ne cessait de répondre à ses assauts par des paroles comme cel-

(1) Cf. Sa *Vie*, par le P. ESTRATE, 2e éd., pp. 231 ss., 249-255.
(2) *Ibidem*, pp. 106-124.

les-ci : « J'offre mes souffrances pour les ennemis de Jésus, afin qu'ils l'aiment comme saint Jean. » Le démon était forcé de dire : « Savez-vous pourquoi la petite Arabe parle ainsi? Pourquoi elle est forte? Parce qu'elle marche à la suite du Maître. » Finalement au bout de quarante jours elle fut délivrée (1).

On voit dans cet exemple une des plus grandes épreuves qui puisse accompagner les purifications passives des sens ou de l'esprit. On saisit sur le vif la vérité de ce que dit à ce sujet saint Jean de la Croix, *Nuit obscure*, l. II, ch. XXIII : « *Il s'agit d'une guerre ouverte entre deux esprits... Dieu, selon la mesure ou le mode, par lesquels il attire une âme, donne licence au démon et le laisse agir contre elle de semblable manière* » (c'est-à-dire : si Dieu accorde à l'âme des faveurs extraordinaires, il permet souvent au démon de combattre comme à armes égales, par des vexations extraordinaires)... « Quelquefois, continue saint Jean de la Croix, le démon terrifie l'âme, et aucun tourment de cette vie n'est comparable à celui-là. Cette communication d'horreur se fait d'esprit à esprit. » Tous les auteurs de théologie mystique parent de même, et il y a des faits semblables dans la vie de bien des saints canonisés.

L'exemple que nous venons de rapporter et d'autres plus ou moins semblables s'éclairent à la lumière de ce qu'enseigne saint Jean de la Croix dans le même ouvrage sur la *nuit des sens* et *celle de l'esprit*. Ce sont deux tunnels que doivent traverser les âmes généreuses appelées à une haute perfection, à la vraie sainteté. Si une âme sort du premier tunnel avec l'héroïcité des vertus, et si, à la sortie du second, l'héroïcité des vertus est plus manifeste encore, c'est un signe certain qu'elle n'a pas déraillé dans ces passages si obscurs et si difficiles, mais

(1) Cf. Sa *Vie*, par le P. ESTRATE, 2e éd., pp. 106-124, et pp. 230-256.

au contraire qu'elle y a gagné de très grands mérites; ces épreuves sont plus particulièrement douloureuses pour les âmes qui ont une *vocation réparatrice* et qui doivent, à l'exemple de Notre-Seigneur, souffrir pour le salut des pécheurs.

Il se peut qu'en ces nuits obscures si pénibles, il y ait parfois quelque faute, même grave, comme il arriva à l'apôtre saint Pierre pendant la nuit obscure de la Passion du Sauveur; mais si, comme lui, l'âme éprouvée se relève aussitôt avec un profond repentir, elle reçoit une augmentation notable de grâce et de charité, et elle continue son ascension là même où elle avait trébuché un instant. « *Sic pœnitens quandoque resurgit in majori gratia* », dit saint Thomas, IIIa, q. 89, a. 2 (1).

Il suit de là que ces périodes obscures dans la vie des serviteurs de Dieu, loin d'être un obstacle à leur béatification, montrent au contraire davantage l'héroïcité de leurs vertus. Ceux qui les ont traversées ont triomphé des plus difficiles épreuves que rencontrent ici-bas les saints, ceux surtout qui luttent plus directement contre le démon, ceux qui manifestent ainsi davantage la profondeur du règne de Dieu dans les âmes qui lui sont pleinement soumises. Ainsi se réalisent parfois de façon extraordinaires les paroles de saint Paul (I Cor., I, 27) : « *Ce que le monde tient pour insensé, c'est ce que Dieu à choisi pour confondre les forts*; *et ce qui dans le monde est sans considération et sans puissance, ce qui n'est rien, Dieu l'a choisi pour réduire à néant ce qui est.* »

(1) Cf. P. J.-N. Grou, S. J., *Maximes spirituelles* (*XXIIe maxime*), éd. 1915, p. 238 : « Pour amener certaines âmes intérieures au sentiment de leur totale impuissance et à la dépendance parfaite de la grâce..., Dieu les humilie par les fautes dans lesquelles il permet qu'elles tombent, surtout lorsqu'il voit qu'elles comptent sur elles-mêmes... Ainsi une mère laisse faire à son enfant des chutes qui ne sont pas dangereuses, afin qu'il reconnaisse le besoin qu'il a d'elle et qu'il apprenne à ne pas la quitter. »

NOTE

Comme il est dit dans le *Dict. Théol. Cath.*, art. « Possession », col. 2643 : « En nos civilisations occidentales, on serait porté à dire que le diable a plutôt intérêt à dissimuler son action. Ne tient-il pas les hommes d'autant mieux que ceux-ci l'ignorent ou le nient? » Mais, comme le remarque le P. L. de Grandmaison (*Jésus-Christ*, t. II, pp. 349-354) : « Dans les régions où l'Évangile pénètre pour la première fois avec intensité, il se heurte encore, comme aux jours anciens, à une sorte de pouvoir occulte, usurpé mais établi, qui rappelle tout à fait, par ses résistances et ses manifestations, les convulsions des méchants démons en face de Jésus. Il n'y a guère de missionnaire en ces contrées qui ne s'y soit heurté. »

Pourquoi Dieu permet-il ces manifestations diaboliques? Saint Bonaventure répond, *In IIum Sent.*, dist. VIII, part. II, q. 1, art. unic. : « C'est soit en vue de manifester sa gloire (en contraignant le démon, par la bouche du possédé, à confesser par exemple la divinité du Christ), soit pour la punition du péché, soit pour la correction du pécheur, soit pour notre instruction. »

Pratiquement, il ne faut admettre la possession que sur preuves ou indices solides, et ici le directeur de conscience doit s'aider de l'avis d'un médecin expérimenté. On lit dans la *Vie de saint Philippe de Néri*, par le cardinal Capecelatro, t. I, p. 468 : « Quoique Philippe de Néri estimât que les personnes que l'on croit possédées du démon sont, pour la plupart, ou malades, ou mélancoliques, ou folles, néanmoins, jugeant vraiment possédée une certaine Catherine, noble dame d'Averser, il la délivra de ce terrible mal. »

***

Sur *la tentation* en général et ses causes, nous conseillons de lire les excellents articles du R. P. Masson, O. P., publiés dans *La Vie Spirituelle*, de 1923 à 1926 : I. *La tentation en général*, sa nature, son universalité, sa nécessité (1923, p. 108). — II. *Ses sources* : *La chair*, *id.*, pp. 193, 333; *le monde*, p. 421; *le démon, ibid.*, 1924, p. 270 (le tentateur, son œuvre, p. 384; son mode de suggestion, par ruse, par violence, son opiniâtreté; les limites de son pouvoir; la résistance à la tentation). — III. *Le processus de la tentation* (*ibid.*, 1926, p. 493). — IV. *Fin de la tentation* (*ibid.*, 1926, p. 644) du côté du démon, du côté de Dieu : pourquoi permet-il les tentations? Justice et miséricorde.

ÉPILOGUE

I

L'Axe de la vie spirituelle et son unité

Revenons, pour finir, à notre point de départ.

Ce problème de l'axe de la vie spirituelle est une question de catéchisme qu'il n'est pas inutile d'examiner théologiquement, s'il est vrai que les vérités les plus élémentaires sont celles qui deviennent les plus vitales et les plus profondes, lorsqu'on les a longtemps méditées, et qu'elles finissent par être pour nous objet de contemplation.

Parmi ces vérités élémentaires, il y a celle-ci, que l'axe de la vie spirituelle se trouve dans la foi, l'espérance et la charité. Le méconnaître serait une erreur impardonnable, qui prouverait qu'on a perdu le sens de la doctrine chrétienne.

Mais il y a, à propos de cette question élémentaire et fondamentale, des problèmes plus subtils qu'il importe de considérer au terme de cet ouvrage.

On a écrit récemment que la division entre « ascétique » et « mystique » est une division « fâcheuse, dont le vice fut précisément de télescoper entre *moralisme* et *mysticisme* la grâce sanctifiante et son organisme propre des vertus divines. (L'histoire de la spiritualité moderne en témoigne.) »... « Saint Thomas, ajoute-t-on, n'a pas conçu ni bâti sa morale sur cette division, mais bien sur ce

plan : *vertus morales, vertus théologales* (ultérieurement modifiables par les dons à l'intérieur de leur objet). Sinon une part considérable de la IIª Pars (toute l'admirable analyse du régime vertueux) perd sa portée et semble imprégnée de semi-naturalisme, comme si le surnaturel des dons était le seul surnaturel intégral, le surnaturel des vertus n'étant que du demi-surnaturel (1). »

Qu'y a-t-il de vrai dans ces remarques? — Cela dépend de la manière dont on entend les termes « ascétique » et « mystique » : ils doivent avoir un bon sens, puisqu'ils sont communément reçus dans l'Église; mais ils n'ont pas toujours été entendus de la même manière. Il importe d'y revenir.

Nous sommes très heureux de voir avec quelle insistance on parle en ces pages de la grâce sanctifiante et des vertus infuses, mais quelques lignes nous ont surpris, celles où l'on reproche à certains thomistes qui ont plus particulièrement traité des dons du Saint-Esprit ces dernières années, d'avoir « exagéré leur rôle au détriment des vertus théologales ».

Il se peut que quelqu'un ait eu cette impression en lisant des articles qui avaient pour but de traiter spécialement de la contemplation infuse proprement dite et des états passifs, articles où il fallait bien mettre l'accent sur les dons d'intelligence et de sagesse et leur mode *suprahumain*.

Mais nous devons rappeler que depuis une trentaine d'années nous n'avons guère cessé de défendre le caractère *essentiellement surnaturel* de la *foi infuse* (indépendamment des dons), à raison de son objet propre et de son motif formel (2).

(1) *Bulletin Thomiste*, juillet-décembre 1936, p. 788, à propos du livre du P. Lemonnyer, O. P., *Notre vie divine*, 1936 (éd. du Cerf).

(2) Cf. *De Revelatione*, 1re édition, 1918, t. I, pp. 430-515. — *Revue Thomiste*, janvier 1914, *La surnaturalité de la foi*. — *Le sens du mystère*, 1934, pp. 234-287.

Dans les domaines de la dogmatique, de la morale et de la spiritualité, nous avons toujours dit que toutes les vertus infuses, théologales et morales, sont surnaturelles intrinsèquement et par essence à raison de l'objet formel qui les spécifie. Nous n'avons pas cessé de défendre le principe : « potentiae, habitus et actus specificantur ab objecto formali ».

Ce serait à nos yeux une *grosse erreur* de penser que la description que donne saint Thomas des vertus morales est imprégnée de *semi-naturalisme*. Le semi-naturalisme consisterait à être plus attentif aux vertus morales acquises (intrinsèquement naturelles) qu'aux vertus morales infuses. Il consisterait à viser plutôt à être un *parfait honnête homme*, maître de soi, qu'à être un *enfant de Dieu* de plus en plus conscient de sa dépendance à l'égard de son Père céleste, et de plus en plus docile aux inspirations divines. On pourrait en arriver ainsi à reporter en partie sur soi-même le respect dû à Dieu, et la déviation serait grave.

Il est aussi de toute évidence (il serait impardonnable de l'ignorer) que, comme y insistait à juste titre le P. Lemonnyer, *l'axe de la vie surnaturelle passe par les vertus théologales*. Nous n'avons cessé de le dire sous différentes formes (1), et le P. Lemonnyer lui-même a bien voulu reconnaître, en ce qu'il a écrit sur l'*oraison théologale*, le bien-fondé de ce que nous disions depuis longtemps sur l'*oraison commune* (2), où s'exercent surtout, selon nous, la foi, l'espérance et la charité.

Il y a là une vérité élémentaire qui mérite certes d'être approfondie; il ne peut venir à l'esprit d'aucun théolo-

(1) *Perfection chrétienne et contemplation*, 1re édition, 1923, pp. 54-66. *Ibid.*, t. I, pp. 67-86 et 132-173 (La vie de la grâce ou vie éternelle commencée). — *L'Amour de Dieu et la Croix de Jésus*, t. II, pp. 575-635 : la purification passive de la foi, de l'espérance et de la charité.

(2) *Perfection chrétienne et contemplation*, t. I, pp. 255-265.

gien de la nier; mais son importance en spiritualité peut être plus ou moins grande selon l'idée qu'on se fait de la distinction de l'ascétique et de la mystique.

La distinction entre ascétique et mystique telle qu'elle est souvent proposée depuis le XVIIe siècle

Cette distinction n'est pas une division des *vertus*, comme celle entre vertus théologales et vertus morales; c'est une distinction entre deux *formes de vie spirituelle*.

La théologie ascétique et mystique est l'application de l'enseignement de la théologie dogmatique et morale à la direction des âmes vers une union toujours plus intime avec Dieu. Elle *suppose* ce qu'enseigne la doctrine sacrée sur la *nature* et les *propriétés* des vertus chrétiennes et des dons du Saint-Esprit, et elle *étudie les lois et les conditions de leur progrès en vue de la perfection chrétienne*. Elle fait converger vers ce but les lumières de la théologie dogmatique et morale.

La distinction entre l'ascétique et la mystique s'inspire du sens courant et de l'étymologie de ces termes. Le terme *ascèse*, comme son origine grecque l'indique, signifie l'exercice des vertus. Parmi les premiers chrétiens, on appelait *ascètes* ceux qui se livraient à la pratique de la mortification, des exercices de piété et des autres vertus chrétiennes. On a donc appelé *ascétique* cette partie de la théologie spirituelle qui dirige les âmes dans la lutte contre le péché et le progrès de la vertu.

La théologie mystique, comme son nom l'indique, traite de choses plus cachées et mystérieuses : de l'union intime de l'âme avec Dieu, des phénomènes transitoires qui accompagnent certains degrés de l'union, comme l'extase, enfin des grâces proprement extraordinaires comme les visions et révélations privées.

Jusqu'aux XVII[e] et XVIII[e] siècles, on traitait généralement sous le titre unique de *Théologie Mystique*, non seulement de l'union mystique, de la contemplation infuse, de ses degrés, des grâces proprement extraordinaires, mais encore de la perfection chrétienne en général et des premières phases de la vie spirituelle, dont le progrès normal paraissait ainsi ordonné à l'union mystique comme à son point culminant. C'est ainsi que sont conçues les *Théologies Mystiques* des carmes Philippe de la Sainte-Trinité, Antoine du Saint-Esprit, Joseph du Saint-Esprit, et celle du dominicain Vallgornera, qui reproduit si souvent à la lettre Philippe de la Sainte-Trinité.

A partir des XVII[e] et XVIII[e] siècles, plusieurs auteurs ont pensé devoir distinguer absolument l'ascétique et la mystique, qui ont fait souvent dès lors l'objet de traités spéciaux, tels le *Directoire Ascétique* et le *Directoire Mystique* de Scaramelli. Comme nous l'avons écrit en 1920 dans un des premiers numéros de *La Vie Spirituelle* (1) : « Trop pressés de systématiser, d'établir une doctrine pour remédier à des abus, et portés par suite à *classer les choses matériellement, du dehors*, sans en avoir une connaissance assez haute et assez profonde, bien des auteurs déclarèrent que l'*ascétique* doit traiter de la vie chrétienne « *ordinaire* » selon les trois voies purgative, illuminative et unitive. Quant à la *mystique*, elle ne devait traiter que des « *grâces extraordinaires* », dans lesquelles on fit entrer non seulement les visions et les révélations privées, mais encore la contemplation surnaturelle confuse, les purifications passives, l'union mystique. »

Dès lors l'unité de la vie spirituelle était compromise,

(1) Article conservé dans l'ouvrage : *Perfection chrétienne et contemplation*, t. I, p. 21.

la perfection dont parlait l'ascétique était devenue un *terme* et non une *disposition* à une union plus intime et plus élevée. La mystique n'avait plus d'importance que pour quelques privilégiés très rares.

Depuis une trentaine d'années, bien des théologiens ont réagi contre cette division ainsi conçue de l'ascétique et de la mystique; et l'on est revenu à une doctrine plus traditionnelle, selon laquelle *l'ascèse* est une forme de vie spirituelle où apparaît surtout le *mode humain* des vertus chrétiennes, et *la mystique* une forme de vie où prédomine d'une façon assez manifeste et fréquente le *mode supra-humain* des dons du Saint-Esprit, qui se trouvent en tous les justes.

De ce point de vue on saisit mieux l'unité de la vie spirituelle malgré les différences des trois âges successifs distingués par la tradition, des *commençants*, des *progressants* et des *parfaits*, ou encore des trois voies purgative, illuminative et unitive.

On revient ainsi à une division traditionnelle plus communément reçue chez les anciens que celle de l'ascétique et de la mystique, c'est-à-dire à celle de la *vie active* et de la *vie contemplative* chère à saint Augustin, à saint Grégoire, et bien expliquée par saint Thomas.

Pour ces grands maîtres, la *vie active*, à laquelle se rattache l'exercice des vertus morales de prudence, de justice, force, tempérance (1) et les œuvres extérieures de

(1) Cf. S Thomas, IIª IIªᵉ, q. 181, a. 1 : « *Vita activa* et *vita contemplativa* distinguuntur secundum diversa studia hominum intendentium ad diversos fines : unum quorum est *consideratio veritatis*, quae est finis vitæ contemplativæ, aliud autem est *exterior operatio*, ad quam ordinatur vita activa... Unde manifestum est quod *virtutes morales pertinent essentialiter ad vitam activam.* » — Ad 1 : « Inter virtutes morales, præcipua est *justitia.* » — Ad 3 : « Potest dici quod vita activa dispositio sit ad vitam contemplativam. »

Ibid., a. 2 : « Cognitio *prudentiae*, quae de se ordinatur ad operationes virtutum moralium, directe pertinet ad vitam activam. »

charité, *dispose à la vie contemplative*, en tant qu'elle règle les passions qui troublent la contemplation et en tant qu'elle nous fait grandir dans l'amour de Dieu et du prochain (1). Vient ensuite *la contemplation de Dieu qui est propre aux parfaits*, et elle se trouve soit dans la vie purement contemplative, soit dans la vie mixte qui *fructifie en apostolat*. La contemplation alors dirige d'en haut l'action et la rend beaucoup plus surnaturelle et plus féconde (2). La vie contemplative est surtout celle des *vertus théologales* et des dons qui les accompagnent, comme la vie active est surtout celle des vertus morales.

Cette division traditionnelle est plus profonde, plus fondée sur la nature même de l'homme et aussi sur la nature de la grâce, des vertus et des dons, que la division entre l'ascétique et la mystique, qui peut être mal entendue et qu'il est assez difficile de bien déterminer.

Inconvénients d'une division mal comprise entre l'ascétique et la mystique

Il y a des âmes qui semblent bien avoir dépassé la vie proprement *ascétique* (ou active au sens des anciens) qui consiste surtout dans les exercices méthodiques de piété, unis à la pratique de la mortification ou des vertus chrétiennes qui disciplinent les passions et règlent les rapports avec le prochain. *Ces âmes vivent surtout des vertus*

(1) IIa IIae, q. 182, a. 3 : « Exercitium vitæ activæ confert ad contemplativam, quod quietat interiores passiones, ex quibus phantasmata proveniunt, per quae contemplatio impeditur. »

(2) *Ibid.*, a. 4 : « Vita contemplativa est prior secundum naturam (seu superior) quam activa, inquantum prioribus et melioribus insistit, unde et activam vitam movet et dirigit. »

Cf. *ibid.*, ad 2, 3. — Q. 188, a. 6 : « Ex plenitudine contemplationis derivatur doctrina et prædicatio. »

théologales et, d'une façon plus ou moins latente, des dons qui les accompagnent. Cependant on ne voit pas encore en elles *la vie mystique proprement dite* d'oraison passive, décrite par sainte Thérèse, à partir de la IV[e] Demeure, et par saint Jean de la Croix, à partir de la purification passive des sens nettement caractérisée. On juge d'habitude les âmes dont nous parlons ici comme se trouvant dans une voie illuminative encore imparfaite, intermédiaire entre la voie purgative ou l'ascèse des commençants, et la voie proprement mystique ou passive, qui, selon saint Jean de la Croix, est celle des progressants ou des avancés et celle des parfaits (1).

L'oraison des âmes dont nous parlons ici s'élève déjà au-dessus des exercices méthodiques ; c'est une simple élévation de l'âme vers Dieu par un acte de foi prolongé, suivi d'actes de confiance et d'amour de Dieu. On l'appelle souvent l'oraison affective simplifiée ; nous l'avons décrite sous le titre d'oraison commune des anciens (2) et le P. Lemonnyer sous le titre d'oraison théologale (3).

Voilà donc des âmes qui paraissent se trouver entre l'ascèse proprement dite et la mystique au sens propre de

(1) Cf. *Nuit obscure*, l. I, ch. XIV : « Les progressants ou avancés se trouvent dans la voie illuminative ou de *contemplation infuse*, dans laquelle Dieu nourrit et fortifie l'âme sans discours ni aide active de sa part. »

(2) *Perfection chrétienne et contemplation*, t. I, pp. 255-266.

(3) Cf. *Notre vie divine*, pp. 125-152. — Pour le P. Lemonnyer, *la méditation* est la prière morale, exercice de la raison pratique, où la vertu infuse de prudence conduit par des « élections » à une résolution ; ici l'influence des vertus théologales n'est sensible que d'en haut et par l'intermédiaire des vertus morales, y compris la vertu de religion. — *L'oraison théologale*, appelée souvent oraison affective, est l'exercice propre des vertus de foi, d'espérance et de charité, portant sur Dieu même, avec qui l'âme entre en conversation intime pour une union plus intime avec lui, et non pour des résultats pratiques en quelque sorte extérieurs. — Enfin *l'oraison mystique*, fruit des dons du Saint-Esprit, dépend de ses initiatives et nous procure une expérience savoureuse des choses divines.

ce mot, période qui, pour les plus généreuses, est une période de transition et qui, pour d'autres, se prolonge toute la vie. (Cf. saint Jean de la Croix, *Nuit obscure*, l. I, ch. IX fin).

Le P. Gabriel de Sainte-Madeleine, C. D., fait des remarques du même genre quand il traite de la *contemplation active* (ou *acquise*, ou mixte) selon les auteurs du Carmel, pour qui elle est ordinairement une disposition à la contemplation infuse (1). Il faut reconnaître aussi que saint Jean de la Croix, dans le Prologue de la *Montée du Carmel*, dit : « Il s'agit ici d'une doctrine substantielle et solide qui s'adresse aux uns et aux autres, à condition qu'on se décide à passer par la nudité de l'esprit. Et même, ma principale intention n'est pas de parler à tous, mais à quelques membres de notre saint Ordre ramenés aux traditions primitives du Mont Carmel. » Saint Jean de la Croix a écrit surtout pour les âmes les plus généreuses parmi les contemplatifs, pour ceux qui veulent prendre le chemin qui monte le plus directement vers l'union très intime avec Dieu.

Il y a donc manifestement un intermédiaire entre la méditation discursive méthodique décrite dans les ouvrages d'ascétique et la contemplation infuse proprement dite dont parlent les auteurs mystiques.

Formes variées d'oraison simplifiée

Même les auteurs qui soutiennent que la contemplation infuse des mystères de la foi est dans la voie normale de la sainteté, et que sans elle il n'y a pas la *pleine perfection*

(1) Cf. P. GABRIELE DI S. M. MADDALENA, *S. Giovanni della Croce, Dottore dell'Amore divino*, 1937, pp. 165-166 : « Non si tratta di una contemplazione completamente attiva, ne di una contemplazione perfettamente

de la vie chrétienne, reconnaissent la différence de la vie active et de la vie contemplative. Ils disent eux aussi que les Marie arrivent plus vite que les Marthe à la contemplation infuse, où elles trouvent du reste de grandes épreuves purificatrices, qui les font en même temps travailler au salut des âmes.

Ces auteurs distinguent même fréquemment l'*oraison acquise de recueillement*, ou oraison affective simplifiée (1), et, au-dessus d'elle, une *contemplation infuse latente*, semblable à la *lumière diffuse* qui est répandue dans l'air quand le soleil n'est pas visible directement, et qui éclaire toutes choses sans apparaître elle-même comme un rayon distinct. Nous en avons souvent parlé (2). Il nous paraît certain qu'un saint Vincent de Paul avait souvent, non seulement pendant l'oraison et la célébration de la messe, mais dans son ministère, cette contemplation infuse latente, qui est un acte de foi vive accompagné d'une certaine influence des dons du Saint-Esprit. C'est ainsi qu'il voyait constamment dans les enfants abandonnés et les prisonniers condamnés aux galères des membres souffrants du Christ. Il y avait là une influence fréquente quoique diffuse du *don de sagesse* sous sa forme pratique. Saint Thomas (3) a bien noté que ce don, comme la foi et le don d'intelligence, est *spéculatif* et *pratique*, en ce sens qu'il porte et sur les mystères à croire et sur les préceptes et conseils ou sur la conduite

passiva : una delicata infusione divina viene incontro ad una semplicissima attivita dell'anima. Ma questa infusione divina non cade sotto l'esperienza dell'anima, mentre questa puo percepire la sua propria attivita. »

(1) Elle est décrite par sainte Thérèse dans le *Chemin de la Perfection*, ch. XXVIII; c'est l'oraison acquise simplifiée, tandis que l'oraison passive commence avec la IVe Demeure.

(2) Cf. *Perfection chrétienne et contemplation*, t. I, pp. 407 et ss.; t. II, p. 94. — *Les trois conversions et les trois voies*, pp. 124-138; pp. 151-160, et ci-dessus IIIe p., ch. XXVIII, XXXI, XXXII.

(3) IIa IIae, q. 45, a. 3.

de la vie. Chez certains serviteurs de Dieu, ce don apparaît d'avantage sous sa forme pratique, uni aux dons de conseils, de crainte, de piété, de force ; chez d'autres, il apparaît plutôt sous sa forme spéculative ou mieux contemplative, uni aux dons d'intelligence et de science.

On s'explique dès lors que chez un théologien qui est en même temps une âme d'oraison, il y ait assez souvent la contemplation infuse latente qui anime en lui l'activité de l'esprit et en quelque sorte dirige d'en haut son travail, par exemple pour écarter les discussions inutiles qui dégénéreraient en questions de personnes, pour conserver avec tous la bienveillance voulue, pour chercher surtout l'intelligence profonde et fructueuse des mystères de la foi. Quand on lit saint Augustin, tout porte à penser que cette contemplation dirigeait souvent sa recherche, éclairait d'en haut les raisons qu'il développe, les faisait toutes converger en une synthèse supérieure qu'il embrassait finalement d'un seul regard. Le P. Cayré, A. A., a justement insisté sur ce point dans son beau livre, *La Contemplation augustinienne*, 1927.

Chez le théologien qui, comme saint Thomas, rappelle souvent les mêmes principes pour éclairer des questions comme celles de la grâce, du libre arbitre, du mérite et du péché, de temps en temps un de ces principes cent fois cités apparaît dans toute son élévation et son rayonnement et éclaire des traités entiers, qui ont été d'abord étudiés avec patience. Tel le principe de prédilection : « Nul ne serait meilleur qu'un autre s'il n'était plus aimé par Dieu (1) », principe qui exprime équivalemment la pensée de saint Paul : « *Qu'as-tu que tu ne l'aies reçu* » (I Cor., IV, 7), et qui contient virtuellement la doctrine de la prédestination et celle de la grâce.

(1) Cf. Iª, q. 20, a. 3 et 4.

Il y a là chez le théologien une contemplation qui est en un sens acquise, pour autant qu'elle est le fruit de son travail, et qui, en un sens supérieur, est infuse, pour autant que l'inspiration spéciale du Saint-Esprit l'élève d'une façon plus ou moins manifeste, en lui donnant une pénétration et une saveur spirituelle qui dépassent la simple foi et la spéculation théologique. La foi *adhère* aux mystères révélés, le don d'intelligence nous les fait *pénétrer*, le don de sagesse nous les fait *goûter* (1).

La contemplation infuse nettement manifeste, telle que la décrit saint Jean de la Croix dans *Nuit Obscure*, surtout au l. II, pendant et après la purification de l'esprit, est supérieure à la contemplation acquise ou mixte dont nous venons de parler. Saint Thomas la reçut d'une façon très éminente à la fin de sa vie, lorsqu'il ne pouvait plus dicter ; et lorsqu'on parle d'elle, il ne s'ensuit pas qu'on mésestime les connaissances moins élevées qui y disposent.

Nous avons souvent insisté sur les divers aspects de ce grand problème. Nous y revenons en finissant pour montrer que l'axe de la vie spirituelle n'est pas déplacé par l'ascétique, ni par la mystique des meilleurs maîtres dont l'Église approuve l'enseignement.

(1) Il y a là *trois habitus infus spécifiquement distincts* par leur *objet formel*, quoique ces dons portent sur les mystères de la foi. La foi elle-même adhère à ces mystères *propter auctoritatem Dei revelantis*. Le don d'intelligence nous les fait *pénétrer* sous une *illumination spéciale*, qui est la règle immédiate ou le motif formel de cet acte de pénétration comme tel (IIª IIªᵉ, q. 8, a. 1, 2, 3, 6). Le don de sagesse nous les fait goûter sous une *autre inspiration spéciale* qui utilise la connaturalité aux choses divines fondée sur la charité (IIª IIªᵉ, q. 45, a. 2) et qui nous les fait atteindre, « non proprie ut *revelata*, sed ut *fruibilia* ». Cf. Iª, q. 43, a. 3.

L'axe de la vie spirituelle et l'ascétique bien entendue

Il suffit de lire tout bon ouvrage d'ascétique, comme *l'Introduction à la vie dévote*, de saint François de Sales, et les premiers livres de son *Traité de l'Amour de Dieu*, où il n'est pas encore question de la contemplation, mais seulement de la méditation, pour se rendre compte que l'axe de la vie spirituelle, qui est surtout dans les vertus théologales, loin d'être déplacé, est déjà sérieusement affermi. Il y est dit que la mortification intérieure et extérieure est un grand moyen pour attirer sur soi les faveurs du ciel, pourvu qu'elle soit pratiquée en la charité et par la charité. Il y est dit de la façon la plus pratique que les plus belles mortifications ne sont pas les meilleures, que les ordinaires, qui arrivent tous les jours sans être attendues, opèrent plus de fruit et assurent la conformité de notre volonté à celle de Dieu signifiée par les préceptes et les conseils. On nous rappelle en ces pages que la mortification sans l'oraison est un corps sans âme et l'oraison sans mortification est une âme sans corps. Il y est parlé d'une façon non seulement théorique, mais pratique, du progrès des vertus éclairées par la foi et vivifiées par la charité, spécialement du progrès des vertus théologales. C'est l'application pratique de ce qu'enseigne saint Thomas dans la seconde partie de sa Somme, en faisant converger vers les actes à poser chaque jour ce qu'il nous dit de la vertu en général, des vertus en particulier, de leur motif, de leur connexion, de leur progrès. L'abstraction a distingué ces questions, l'ascétique les réunit pour nous indiquer la route qui mène à la perfection. Elle vise le but à atteindre pratiquement plutôt que la nature des vertus à bien définir.

Cette *ascétique* bien entendue, loin d'être un *moralisme* qui méconnaît l'élévation des vertus théologales,

reste inspirée par le souffle de ces vertus et ouverte vers une vie supérieure à laquelle elle fait aspirer. Ce n'est certes pas changer l'axe de la vie spirituelle que de montrer comment les vertus morales doivent être au service de la foi, de la confiance, de l'amour de Dieu et des âmes en Dieu, que de montrer comment la vie spirituelle doit dominer de plus en plus tout désordre de la sensibilité, triompher de l'égoïsme, de l'amour-propre et de l'orgueil sous toutes ses formes.

Il est parfois nécessaire de rappeler ces vérités absolument élémentaires que de faux rapprochements de mots feraient oublier, d'autant que nous sommes trop inclinés à nous dispenser de l'effort ascétique et que nous renonçons trop facilement aux aspirations supérieures.

L'axe de la vie spirituelle et la vraie mystique

De même il est bien sûr qu'on ne change pas l'axe de la vie spirituelle, qu'on n'exagère pas le rôle des dons du Saint-Esprit au détriment des vertus théologales, lorsqu'on montre avec les plus grands spirituels ce que doit être dans la voie illuminative le progrès de la foi, de l'espérance et de la charité (1); lorsqu'on rappelle avec saint Jean de la Croix comment ces trois vertus sont purifiées pendant la nuit passive de l'esprit, comment leur motif formel apparaît de plus en plus en relief, telles trois étoiles de première grandeur en cette obscurité supérieure (2). De même encore on n'exagère certes pas le rôle des dons

(1) Nous l'avons développé en une série d'articles sur les vertus théologales et en une autre sur ces mêmes vertus selon sainte Catherine de Sienne. Cf. *La Vie Spirituelle*, 1935, mai, juin, décembre; 1936, janvier, avril, octobre. — Voir ci dessus, III° p., ch. VII jusqu'à XXI.

(2) Cf. ce que nous avons dit à ce sujet dans *L'Amour de Dieu et la Croix de Jésus*, t. II, pp. 575-632. — Voir ici même, IV° p., ch. VI-VIII.

au détriment des vertus théologales lorsqu'on montre ce qu'est l'héroïcité de celles-ci dans la vie unitive des parfaits, décrite par les grands mystiques (1).

Saint Jean de la Croix, loin d'exagérer le rôle des dons au détriment des vertus théologales, ne nomme presque jamais les dons eux-mêmes, mais il parle constamment, avec majuscules, de la Foi, de l'Espérance, de la Charité. Il serait aussi injuste de lui reprocher d'avoir méconnu leur importance que de prétendre qu'il tombe dans un faux surnaturalisme qui néglige le sujet humain, parce qu'il souligne l'abnégation que suppose la plus haute perfection. La foi dont il parle est celle qui non seulement *adhère* aux mystères révélés, mais qui, par l'influx des dons d'intelligence et de sagesse rarement nommés, est rendue *pénétrante* et souvent *savoureuse*.

Est-ce diminuer la foi que de montrer ce qu'elle est dans toute son élévation, lorsqu'elle porte tous ses fruits? On ne *sacrifie* pas le régime des vertus à celui des dons, lorsqu'on montre ce qu'est la foi *donis illustrata*, comme l'ont fait plusieurs grands thomistes. De même on ne diminue pas la valeur du raisonnement lorsque par lui on se dispose au *simplex intuitus veritatis* dont parle saint Thomas à propos de la contemplation circulaire (IIa IIae, q. 180, a. 6). De ce que le discours cesse en cette contemplation, on ne veut certes pas dire qu'il faut renoncer à lui en dehors d'elle. De même encore on ne diminue pas l'importance de l'étude de la doctrine sacrée, lorsqu'on dit qu'elle doit être faite avec un amour de la vérité divine qui nous dispose à l'union à Dieu, laquelle est manifestement supérieure à l'étude elle-même (cf. IIa IIae, q. 166 et 167 : *de studiositate* et *de curiositate*).

(1) Cf. Philippum a S. Trinitate, *Summa Theologiae mysticae*, édition Bruxelles, 1874, t. III, pp. 132-274 : « De exercitio virtutum theologicarum et moralium (in statu heroico). » — Voir ici plus haut, IVe p., ch. IX-XIV.

Ne nous arrêtons pas à la paille des mots, allons jusqu'au grain des choses, avec un sain réalisme. Du fait que pour expliquer les formes les plus élevées de la vie de la foi, on parle du mode supra humain des dons d'intelligence et de sagesse, qui nous font pénétrer et goûter les mystères révélés, on ne diminue rien, bien loin de là (1). De même lorsqu'on parle du rayonnement de la vie apostolique des plus grands saints ou de la vie réparatrice. Ce qui pourrait arriver, au contraire, c'est que, sous prétexte de défendre la supériorité des vertus théologales sur les dons, on diminuât ces vertus mêmes, en méconnaissant la valeur des inspirations du Saint-Esprit qui font grandir de plus en plus l'esprit de foi, la confiance et l'amour de Dieu; alors on inclinerait vers un moralisme qui exagérerait la valeur de la prudence humaine, au détriment de l'union à Dieu.

*
* *

Si un thomiste doit faire un cours de théologie mystique, il doit parler bien sûr *ex professo* de la contemplation infuse, d'abord latente, puis manifeste, de ses signes, de sa nature, de ses fruits. Il ne peut omettre sur ce point le témoignage de sainte Thérèse ni celui de saint Jean de la Croix. Il doit chercher à les expliquer théologiquement par les principes formulés par saint Thomas. Ce n'est pas

(1) Cf. *Perfection chrétienne et contemplation*, t. I, pp. 410-412 : « La *contemplation infuse* est un acte *qui procède*, quand à sa substance, *de la foi vive* et, quant à son mode surhumain, du *don de sagesse* ou d'*intelligence* (Cajetan et Joseph du Saint-Esprit). Nous ne concevons pas un acte de ces dons qui ne procéderait pas radicalement de la foi : il y a ici subordination des *habitus* et de leurs objets formels Il reste que les vertus théologales sont supérieures aux dons, bien qu'elles reçoivent de ces derniers une perfection nouvelle, par exemple, de pénétration. Ainsi l'arbre est plus parfait que ses fruits, mais avec eux il est plus parfait que sans eux. — Voir ci-dessus, IIIᵉ p., ch. XXXI.

là un concordisme maladroit, ni une méthode blâmable pour écrire un ouvrage de ce genre. De ce que saint Thomas n'a pas écrit lui-même une théologie mystique, mais en a donné les principes, il n'a certes pas interdit de l'écrire. De même, de ce qu'il n'a pas écrit la *Praxis Confessarii* de saint Alphonse, il n'a pas exclu la possibilité d'ouvrages semblables. Ce serait étroitesse d'esprit, sous prétexte de thomisme, de renoncer à traiter théologiquement les questions propres de la mystique, ou de craindre, en les traitant, de diminuer les vertus théologales qui y apparaissent au contraire dans toute leur élévation.

Ce que nous admettons pleinement avec le P. Lemonnyer, c'est ce qu'il dit dans l'ouvrage cité plus haut, p. 346, au sujet de la valeur de la théologie : « La grâce et les vertus ne sont pas des réalités dont la nature, l'objet, le mécanisme attendent pour nous devenir intelligibles et pour nous rendre intelligible la vie spirituelle, qu'on ait achevé *l'inventaire des expériences ascétiques et mystiques*... Ce ne sont pas ces expériences qui jugent la théologie de l'Église, c'est la théologie de l'Église qui les juge, qui les éclaircit et qui les loue selon leur mérite. »

Encore le théologien doit-il éviter toute suffisance qui serait plus insupportable chez lui que chez beaucoup d'autres, qui enlèverait à sa vie intérieure tout élan, en la privant de grandes grâces et qui l'empêcherait de comprendre bien des âmes d'oraison, incapables de s'ouvrir à lui. Il doit de rappeler que sa sagesse théologique acquise *secundum perfectum usum rationis* est inférieure au *don infus de sagesse,* qui juge selon l'inspiration du Saint-Esprit et la connaturalité aux choses divines (1). Saint

(1) Cf. IIª IIªᵉ, q. 45, a. 2 — Ibid., a. 4, ad 2ᵘᵐ : « Cognitio divinorum quae habetur per studium et inquisitionem rationis potest haberi cum peccato mortali; non autem illa sapientia de qua loquimur. »

Thomas possédait éminemment ces deux sagesses, et l'élévation de la seconde l'empêchait de se complaire dans la première, si bien qu'à la fin de sa vie, lorsqu'il ne pouvait plus dicter, il était par la contemplation comme perdu en Dieu.

*
* *

Dominique Bañez, qui fut directeur de sainte Thérèse, disait que les théologiens, après avoir passé des années dans l'étude de la théologie, fréquentent avec profit des personnes de spiritualité. De fait, si leur vie intérieure personnelle reste assez médiocre, s'il n'y a pas eu en eux un effort ascétique persévérant ni une vie profonde d'oraison, ils ne peuvent assez se rendre compte des richesses spirituelles admirables contenues dans les traités qu'ils expliquent ; alors ils s'attardent trop à l'écorce, ils ne vont pas assez jusqu'à la substance ; ils courent même risque, s'ils font de la théologie positive, de devenir surtout des historiens, ou, s'ils font de la théologie spéculative, de n'être guère que des logiciens ou des métaphysiciens qui parlent d'un point de vue relativement inférieur des grands mystères surnaturels. Il en est de même de l'exégète qui interprète les Épîtres de saint Paul d'après sa propre psychologie très moyenne qui ne rappelle guère « la faim et la soif de la justice de Dieu ». Tout alors se rapetisse et perd tout intérêt.

L'esprit de la science théologique vit d'autant moins qu'on s'attarde trop en elle à ce qu'il y a d'inférieur, et que l'on ne se dispose plus ainsi à « l'intelligence très fructueuse des mystères » dont parle le Concile du Vatican, sess. III, cap. IV (Denz. 1796). Si, au contraire, ils aiment à lire les grands spirituels et s'ils voient vivre des âmes d'oraison vraiment mortes à elles-mêmes au milieu des purifications passives qu'elles ont dû subir, et qui ont déjà une union très intime avec Dieu, les théologiens ont

l'impression de trouver une atmosphère supérieure, fort différente de celle où l'on reste trop préoccupé de réputation scientifique et de discussions où se mêlent souvent beaucoup d'amour-propre et de petites passions peu intéressantes. Du point de vue supérieur où dominent les dons d'intelligence et de sagesse, qui rendent la foi pénétrante et savoureuse, les traités théologiques apparaissent beaucoup plus élevés et plus profonds. Nous avons personnellement enseigné le traité des vertus théologales de saint Thomas une première fois avant d'avoir vu des âmes d'oraison qui aient traversé la purification passive de l'esprit; lorsque après avoir connu plusieurs de ces âmes nous sommes revenus à diverses reprises à l'explication des articles de saint Thomas relatifs à la foi, à l'espérance et à la charité, nous y avons vu beaucoup plus qu'auparavant. On passe du concept confus des vertus théologales à leur concept distinct, et, à des degrés divers, à leur concept vécu. On voit alors de mieux en mieux comment la doctrine théologique de saint Thomas dérivait *ex plenitude contemplationis*, pour nous servir de l'expression qui lui était chère (II^{a} II^{ae}, q. 188, a. 6). Alors, sans concordisme maladroit, les enseignements d'un saint Jean de la Croix aident à mieux entendre ce qu'a voulu dire le Docteur Angélique. Souvent notre vie intérieure, qui reste trop superficielle et trop médiocre, ne nous permettrait pas de découvrir cette plénitude de sens, nous devons savoir gré à ceux qui nous y aident, et cela nous permet d'entendre pourquoi saint Thomas lui-même disait avoir plus appris au pied du Crucifix et devant le tabernacle que dans les livres; il passait des heures la nuit près du Saint-Sacrement et en cette prière profonde il trouvait de plus en plus l'esprit des choses dont les livres de théologie nous donnent la lettre.

Cela montre bien que l'axe de la vie spirituelle se trouve vraiment dans les vertus théologales, supérieures aux

dons, mais qui reçoivent de ces derniers une perfection nouvelle. La foi est essentiellement surnaturelle et infaillible de par son motif formel, mais elle est plus parfaite lorsqu'elle devient, sous l'inspiration des dons d'intelligence et de sagesse, pénétrante et savoureuse, lorsqu'elle nous donne l'intelligence très fructueuse des mystères de la vie intime de Dieu, de l'Incarnation rédemptrice, de la valeur infinie du Sacrifice de la Messe, du trésor inestimable de la présence de la Sainte Trinité en nous, de l'intime union avec Dieu qui trouve sa perfection dans l'union transformante, prélude de la vie éternelle. De ce point de vue, rien n'est amoindri, mais on saisit de mieux en mieux le prix de la foi infuse et, notablement, au-dessous d'elle, celui de la théologie (1).

(1) Ce qui pourrait diminuer, sans qu'on le veuille, la surnaturalité de vertus infuses, y compris celle des vertus théologales, ce serait de définir, comme on l'a fait, notre vie surnaturelle, non pas la participation de la vie intime de Dieu, mais l'*incarnation* de la vie divine en nous. Tout d'abord, ici « incarnation » est une expression métaphorique, à laquelle il faut préférer la propriété des termes lorsqu'elle est possible. De plus, l'incarnation désigne l'union de deux natures, et plus précisément la relation de dépendance et d'appartenance de la moins élevée à l'égard de la personne qui possède la plus haute de ces deux natures. Définir la vie surnaturelle par l'incarnation en nous de la vie divine tend à faire entrer notre propre nature dans la définition de la vie surnaturelle, comme la nature humaine du Christ fait partie de Lui. On reviendrait ainsi, sans le vouloir, par l'imprécision des termes, à la conception qui nie la surnaturalité essentielle des vertus infuses; on réduirait leur surnaturalité à un mode surajouté à notre activité naturelle; or ce mode se surajoute déjà aux vertus morales acquises impérées par la charité et dont les actes sont méritoires.

On trouvera une confirmation de ce que nous venons de dire en ce chapitre en lisant dans le *Catéchisme* composé par Jean de Saint-Thomas et traduit en latin sous le titre *Compendium totius doctrinae christianae*, Venetiis, 1693, pp. 205 ss., le chapitre sur *La méditation et la contemplation*, et la nécessité pour tout religieux d'une profonde vie intérieure.

II

La vision béatifique et son prélude normal

Au début de cet ouvrage, Ire Partie, ch. I, pp. 35 ss. nous disions que la vie de la grâce est la vie éternelle commencée selon la formule traditionnelle : « *gratia est semen gloriae* ». C'est la même vie en son fond, malgré ces deux différences : ici-bas nous ne connaissons Dieu que dans l'obscurité de la foi, non dans l'évidence de la vision, et bien que nous espérions le posséder un jour de façon inamissible, ici-bas nous pouvons le perdre par le péché mortel. Malgré ces deux différences relatives à la foi et à l'espérance, c'est la même vie essentiellement surnaturelle : la grâce sanctifiante, reçue dans l'essence même de notre âme, et la charité infuse, reçue dans la volonté, doivent durer éternellement, et avec elles les vertus morales infuses et les sept dons du Saint-Esprit.

Le sommet du développement normal de la vie de la grâce est donc la vision béatifique reçue après la mort. Par manière de conclusion, nous voudrions brièvement parler de cette vision du ciel et de son prélude normal sur la terre en l'âme vraiment purifiée.

La vision absolument immédiate de l'essence divine

Nous résumons ici ce qu'enseigne saint Thomas sur ce point dans la *Somme Théologique*, I^a, q. 12, en treize articles.

Si Dieu nous avait créés dans un état purement naturel, avec un corps mortel et une âme immortelle, mais sans la vie surnaturelle de la grâce, même alors notre fin dernière, notre béatitude, aurait consisté à connaître Dieu et à l'aimer par-dessus tout, car notre intelligence est faite pour connaître la vérité, et surtout la Vérité suprême, et notre volonté est faite pour aimer et vouloir le bien, et plus que tout le Souverain Bien.

Si nous avions été créés sans la vie surnaturelle de la grâce, les justes auraient eu pour récompense dernière de connaître Dieu et de l'aimer, mais ils ne l'auraient connu que *du dehors*, pour ainsi dire, par le reflet de ses perfections dans les créatures, comme les plus grands philosophes de l'antiquité l'ont connu, sans doute d'une façon plus certaine et sans mélange d'erreurs, mais enfin d'une connaissance *abstraite*, par l'intermédiaire des choses et de concepts limités, *dans le miroir des créatures*. Nous aurions connu Dieu comme cause première des esprits et des corps, et nous aurions énuméré ses infinies perfections connues analogiquement par leur reflet dans l'ordre créé. Nos idées des attributs divins seraient restées, avons-nous dit, comme des petits carrés de mosaïque incapables de reproduire parfaitement sans la durcir la physionomie spirituelle de Dieu.

Cette connaissance abstraite et médiate eût laissé subsister bien des obscurités, en particulier sur la conciliation intime des perfections divines. Nous nous serions toujours demandé comment se peuvent concilier intimement la toute-puissante bonté et la permission divine du mal, comment peuvent s'accorder intimement l'infinie justice et l'infinie miséricorde.

L'intelligence humaine n'aurait pu s'empêcher de dire : si pourtant je pouvais *le voir* ce Dieu, source de toute vérité et de toute bonté, d'où s'échappe la vie de la création, celle des intelligences et des volontés!

Ce désir serait resté conditionnel et inefficace si nous avions été créés dans un état purement naturel.

Mais, de fait, la Miséricorde infinie de Dieu nous a appelés à la vie surnaturelle, dont le plein épanouissement s'appelle non seulement la vie future, mais *la vie éternelle*, parce qu'elle est mesurée par l'unique instant de l'immobile éternité. Notre-Seigneur, dès le début de son ministère, en prêchant les béatitudes, nous dit : « Réjouissez-vous et soyez dans l'allégresse, parce que votre récompense est grande dans les cieux (1). » Il dit à la Samaritaine : « Celui qui boira l'eau que je lui donnerai n'aura plus soif; l'eau que je lui donnerai deviendra en lui une *source jaillissant en vie éternelle* (2). » Dans l'oraison sacerdotale, il dit encore : « *La vie éternelle, c'est qu'ils te connaissent, toi le seul vrai Dieu, et celui que tu as envoyé, Jésus-Christ* (3). » Saint Paul nous l'explique en disant : « Aujourd'hui nous voyons (Dieu) dans un miroir, d'une manière obscure, énigmatique, mais alors *nous le verrons face à face*; je ne connais maintenant Dieu qu'imparfaitement, mais alors *je le connaîtrai comme je suis moi-même connu de lui* (4). » Et saint Jean ajoute : « *Nous serons semblables à Dieu, parce que nous le verrons tel qu'il est, videbimus eum sicuti est* (5). »

L'Église a défini que cette doctrine révélée doit s'entendre d'une *vision immédiate de l'essence divine*, sans l'intermédiaire d'aucune créature préalablement connue (6).

En d'autres termes, par le regard de notre intelligence surnaturellement fortifiée par la lumière de gloire, nous verrons Dieu mieux que nous ne voyons de nos yeux de chair les personnes avec lesquelles nous parlons, car

(1) Matth., v, 12. — (2) Jean, iv, 14. — (3) Jean, xvii, 24. — (4) I Cor., xiii, 12. — (5) I Joan., iii, 2. — (6) Denzinger, n°s 530, 693.

nous le verrons clairement comme un objet plus intime à nous que nous-mêmes. Ici-bas nous connaissons surtout de Dieu ce qu'il n'est pas, nous savons qu'il n'est pas matériel, changeant, limité ou borné, *nous le verrons alors tel qu'il est en sa Déité*, en son essence infinie, *en sa vie intime*, commune aux trois Personnes, et dont la grâce est une *participation*, puisqu'elle nous donnera de le voir ainsi immédiatement comme il se voit, de l'aimer comme il s'aime, de vivre éternellement de Lui.

Saint Thomas explique encore cette doctrine révélée en disant (1) : *Entre Dieu et nous, il n'y aura même pas l'intermédiaire d'une idée*, car cette idée créée ne pourrait représenter tel qu'il est en soi le pur éclair intellectuel éternellement subsistant qu'est Dieu et sa vérité infinie, ni son amour sans limites. Nous ne pourrons exprimer notre contemplation par aucune parole, même par aucune parole intérieure, comme lorsqu'on est absorbé par la vue d'un spectacle sublime et indicible.

Cette vision immédiate de l'essence divine dépasse immensément tous les concepts créés que nous nous faisons ici-bas des perfections divines. Nous sommes appelés à voir *toutes ces perfections infinies intimement conciliées, identifiées dans l'éminence de la Déité* ou vie intime de Dieu; à voir comment *la miséricorde* la plus tendre et *la justice* la plus inflexible procèdent d'un seul et même *amour*, infiniment généreux et infiniment saint, d'un amour éternel du Bien suprême, qui est sans doute intimement diffusif de soi (c'est le principe de la miséricorde), mais qui aussi a droit à être aimé par-dessus tout (c'est le principe de la justice). Nous verrons comment miséricorde et justice s'unissent dans toutes les œuvres de Dieu, comment *l'amour éternel* s'identifie avec le *Souverain Bien* toujours aimé, comment *la divine*

(1) Ia, q. 12, a. 2.

Sagesse s'identifie avec *la Vérité première* toujours connue, et comment toutes ces perfections ne font qu'un dans l'essence même de Celui qui est.

Nous verrons aussi *l'infinie fécondité* de la nature divine s'épanouissant en trois Personnes, l'éternelle génération du Verbe, « splendeur du Père et figure de sa substance », et l'ineffable spiration du Saint-Esprit, terme de l'amour commun du Père et du Fils, qui les unit éternellement dans la plus absolue diffusion d'eux-mêmes. Le Bien suprême est essentiellement diffusif de soi dans la vie intime de Dieu, et c'est librement qu'il répand ses richesses au dehors par la création et par notre élévation gratuite à la vie de la grâce.

Ainsi se vérifiera la parole de saint Paul, Rom., VIII, 29 : « *Dieu nous a prédestinés à devenir conformes à l'image de son Fils unique, pour que celui-ci soit le premier né entre plusieurs frères.* » Dieu a de toute éternité un Fils unique auquel il communique toute la nature divine, il lui donne d'être Dieu de Dieu, lumière de lumière; et il a voulu avoir des fils par adoption auxquels il communique une participation de sa nature, la grâce sanctifiante dans l'essence de leur âme, et de cette grâce dérivent dans leurs facultés supérieures la lumière de gloire et la charité inamissible. Ainsi, dit saint Thomas (III[a], q. 3, a. 5, ad 2) : « Notre filiation adoptive est une certaine similitude participée de la filiation naturelle du Verbe. »

Nous contemplerons aussi immédiatement l'union intime et indissoluble de la Personne du Verbe et de l'humanité du Sauveur; nous verrons par là même toute la splendeur de la maternité divine de Marie, de sa médiation, le prix du salut des âmes et la richesse illimitée de ces mots si vite prononcés : « la vie éternelle des élus ».

Nul ne peut exprimer la joie qu'engendrera cette vision absolument immédiate, qui sera comme une fusion

spirituelle de notre âme, de notre intelligence et de l'essence divine, une union transformante ininterrompue, une communion intime et parfaite que rien ne pourra plus diminuer. L'amour qui résultera de cette vision sera un amour de Dieu si pur et si fort que rien ne pourra l'amoindrir; ce sera un amour souverainement spontané, mais non plus libre, il sera au-dessus de la liberté, ravi par la souveraine Bonté. Par cet amour nous nous réjouirons surtout que Dieu soit Dieu, infiniment saint, juste, miséricordieux, nous adorerons tous les décrets de sa Providence en vue de la manifestation de sa bonté, et nous nous subordonnerons pleinement à Lui. Nous entrerons dans sa béatitude à Lui, selon la parole du Sauveur dans la parabole des talents : « *intra in gaudium Domini tui* » (Matth., xxv, 23). Quant à l'activité des saints au ciel, nous pouvons en avoir quelque idée par le rayonnement de leur vie sur la terre, tel qu'il apparaît par exemple de nos jours dans les grâces nombreuses obtenues par l'intercession de Marie dans le sanctuaire de Lourdes, ou par la prière d'une sainte Thérèse de Lisieux.

Quel est le prélude normal et immédiat de la vision béatifique?

Si la grâce sanctifiante est en nous le germe de la vie éternelle, que s'en suit-il?

Il suit d'abord de là que la grâce sanctifiante, dite « grâce des vertus et des dons », étant ordonnée de soi à la vie de l'éternité, est « *multo excellentior* », très supérieure, comme le dit saint Thomas (1), aux grâces *gratis datae*, comme le don des miracles, celui des langues ou

(1) Iª IIªᵉ, q. 111, a. 5.

la prophétie qui annonce un événement contingent. Ces grâces sont en quelque sorte extérieures, elles nous donnent des *signes* de la vie divine, elles ne sont pas elles-mêmes *la vie divine* participée en nous.

Or, c'est de « la grâce des vertus et des dons » reçue par tous au baptême, et non point des *grâces gratis datae* et *extraordinaires*, que procède, nous l'avons vu, la contemplation infuse des mystères de la foi. Cette contemplation est un acte de foi vive, éclairée par les dons d'intelligence et de sagesse. Elle n'est donc pas une faveur *de soi extraordinaire*, comme la prophétie ou le don des langues, mais elle se trouve dans la voie normale de la sainteté.

***

La vérité de cette conclusion apparaît plus encore si l'on remarque que *la grâce sanctifiante*, étant *de soi ordonnée à la vie éternelle*, est aussi ordonnée de même *au prélude normal et immédiat de la vision béatifique*.

Or ce prélude n'est-il pas précisément l'exercice éminent de la foi infuse éclairée par les dons de sagesse et d'intelligence, c'est-à-dire la contemplation infuse de la bonté divine et de son rayonnement, avec la charité parfaite et le vif désir de la vision béatifique?

Cet ardent désir ne se trouve ici-bas selon sa pleine perfection que dans l'union transformante. Celle-ci ne paraît donc pas être *en dehors* de la voie normale de la sainteté, surtout si l'on considère, non pas tant telle ou telle âme individuelle, mais l'âme humaine et en elle la grâce sanctifiante prise en soi, comme germe de la gloire, *semen gloriae*.

Le vif désir de Dieu n'est que trop rare ici-bas, même chez les âmes consacrées; et pourtant s'il est un bien que le chrétien devrait ardemment désirer, c'est évidemment la possession éternelle de Dieu, et, pour y parvenir, une

foi toujours plus profonde, une confiance plus ferme, un amour de Dieu plus pur et plus fort, qui se trouve précisément dans l'union dite transformante. Celle-ci apparaît ainsi, dans les âmes profondément humbles et pleinement purifiées, comme le prélude immédiat de la vision béatifique. Il est sûr, en effet, qu'il doit y avoir *quelque proportion entre l'intensité du désir et le prix du bien désiré;* or ici le prix de ce bien est infini, on ne saurait trop le désirer. Et il ne convient pas qu'il soit accordé à une âme qui ne le désire pas encore vivement. Plus elle est purifiée, plus elle le désire, et si, à la mort, le désir de cette âme n'a pas encore toute l'ardeur qu'il devrait avoir, c'est un signe qu'il faut encore une purification, celle du purgatoire.

∴

Le dogme du purgatoire éclaire enfin d'une lumière nouvelle la question présente. Le purgatoire est une *peine qui suppose une faute* qui aurait pu être évitée, *et une insuffisante satisfaction* qui aurait pu être complète si nous avions mieux accepté les peines de la vie présente. Il est certain que nul ne sera retenu en purgatoire que pour des fautes qu'il aurait pu éviter ou pour la négligence qu'il a mise à les réparer. Et donc *normalement*, il faudrait, comme les saints, *faire son purgatoire en cette vie en méritant*, en grandissant dans l'amour, au lieu de le faire après la mort *sans mériter*.

Il suit de là que la grâce sanctifiante, qui est de soi ordonnée à la vie éternelle, *est aussi ordonnée à une perfection telle qu'on reçoive la lumière de la gloire sitôt après la mort*, sans passer par le purgatoire.

Or cette disposition à entrer au ciel sitôt après la mort suppose une *purification complète*, au moins analogue à celle des âmes qui vont sortir du purgatoire et qui ont le très vif désir de Dieu. Cette purification complète ne se

trouve normalement ici-bas, selon saint Jean de la Croix, qu'en ceux qui ont bien supporté *les purifications passives* des sens et de l'esprit, qui disposent à l'intime union avec Dieu (1). Cette raison confirme tout ce que nous avons dit et montre que ces purifications passives sont bien dans la voie normale de la sainteté, comme l'union intime avec Dieu à laquelle elles disposent. On voit aussi de quelle sainteté il est question en cette expression « la voie normale de la sainteté »; il s'agit de celle qui permet d'entrer au ciel sitôt après la mort.

*
* *

Tel est, pensons-nous, l'enseignement de saint Jean de la Croix, qui conserve et explique admirablement sur ce point la doctrine traditionnelle, en particulier celle des grands spirituels qui l'ont précédé. Pour saisir le sens et la portée de cet enseignement, il faut sans doute considérer les âmes, non seulement *telles qu'elles sont*, mais telles *qu'elles devraient être*. Or, c'est le propre de la spiritualité de rappeler incessamment aux âmes ce qu'elles doivent être pour dépasser ce qu'elles sont.

Cette haute doctrine est aussi parfaitement conforme à ce que nous dit saint Thomas, non seulement sur la nature de la grâce, germe de la gloire, mais encore sur les béatitudes et l'imitation de Jésus-Christ (2), sur les vertus de l'âme purifiée (3), sur les degrés supérieurs de

(1) Saint Jean de la Croix dit dans la *Nuit obscure*, l. II, ch. xx : « Ceux qui ont ce bonheur — et ils sont peu nombreux — *doivent à leur purification parfaite par l'amour de ne point passer par le purgatoire.* »

(2) Iª IIªᵉ, q. 69, et *in Matth.*, v, 3-13.

(3) Iª IIªᵉ, q. 61 a, 5.

l'humilité (1), de la patience (2), de l'esprit de foi (3), de la confiance en Dieu et de la charité (4).

Cet enseignement, saint Thomas, saint Albert le Grand, saint Bonaventure, et après eux saint Jean de la Croix et saint François de Sales (5), l'ont trouvé chez les Pères qui ont parlé des rapports de la contemplation et de l'amour parfait, chez saint Paul lui-même et dans l'Évangile. Saint Paul aime à dire que « l'affliction du moment présent (si elle est bien supportée) produit pour nous, au-delà de toute mesure, un poids éternel de gloire (6) ». Il nous en donne l'ardent désir en nous rappelant que nous avons reçu les « arrhes de l'Esprit (7) » ou le gage et l'avant-goût de la vie éternelle. Et c'est Notre-Seigneur lui-même qui nous a dit : « *Que celui qui a soif, qu'il vienne à Moi et qu'il boive... et des fleuves d'eau vive couleront de sa poitrine* (8). *Celui qui a mes commandements et qui les garde, c'est celui-là que j'aime; et celui qui m'aime sera aimé de mon Père, et moi je l'aimerai, et je me manifesterai à lui* (9). » Cette secrète manifestation du Christ à l'âme fidèle est vraiment le prélude de l'éternelle vie; elle se trouve surtout dans les plus élevées des huit béatitudes : « bienheureux les cœurs purs, parce qu'ils verront Dieu; bienheureux

(1) IIª IIªᵉ, q. 161, a. 6, ad 3 : « Ut homo patiatur contemptibiliter se tractari et etiam ut hoc amet. »

(2) IIIª, q. 46, a. 4 : « Convenientissimum fuit Christum pati mortem crucis, primo quidem propter exemplum, ut ait Augustinus... Ut nullum genus mortis recte viventi homini metuendum esset. »

(3) *Comm. in Ep. ad Hebraeos*, ch. xi, 1-40, « per totum ».

(4) *Ibid.* et IIª IIªᵉ, q. 27; q. 184, a. 3, *item Comm. in lib. Job*, ch. i, vii, xxi, « de patientia justorum in magnis tribulationibus ».

(5) *Traité de l'Amour de Dieu*, l. VI, ch. iii à xv; l. IX, ch. xii, xv.

(6) II Cor., iv, 17.

(7) II Cor., v, 5.

(8) Jean, vii, 37.

(9) Jean, xiv, 21.

les pacifiques...; bienheureux ceux qui souffrent persécution pour la justice ». Ces béatitudes sont, dit saint Thomas, les actes les plus élevés des vertus et des dons; « *il y a en elles un commencement imparfait de la béatitude de l'éternité* (1) ». Dès ici-bas, les fruits de ces mérites commencent à apparaître, et ils contiennent une saveur de vie éternelle ou un avant-goût de la joie des élus.

(1) Iª IIªᵉ, q. 69, a. 2 : « Spes futurae beatitudinis potest esse in nobis propter duo : Primo quidem propter aliquam praeparationem vel dispositionem ad futuram beatitudinem quae est *per modum meriti*. Alio modo *per quamdam inchoationem imperfectam futurae beatitudinis in viris sanctis etiam in hac vita*. Aliter enim habetur spes fructificationis arboris, cum virescit frondibus, et aliter, cum jam primordia fructuum incipiunt apparere. »

ADDENDA

De la nature de la théologie spirituelle

En corrigeant les dernières épreuves de cet ouvrage, nous signalons un très bon travail du P. Gabriel de Sainte-Madeleine, O. C. D., qui paraîtra dans les *Acta Academiae romanae S. Thomae*, 1939 : *De indole psychologica theologiae spiritualis*. C'est, croyons-nous, ce qui a été écrit de plus exact sur ce sujet à la suite des deux controverses de ces derniers temps, de celle du P. Stolz, O. S. B., et de M. M. Penido : la considération psychologique des faits de la vie intérieure appartient-elle à la théologie spirituelle? et de celle M. J. Maritain et du P. Th. Deman sur la relation de la théologie spirituelle avec la Théologie elle-même.

Le P. Gabriel répond ainsi à ces deux questions :

1° *De fait* la théologie spirituelle telle qu'elle existe aujourd'hui comporte une étude psychologique des faits de la vie intérieure, mais de façon notablement différente chez sainte Thérèse, qui est presque uniquement descriptive, et chez saint Jean de la Croix, qui interprète théologiquement ces faits pour montrer ce qu'est et ce que doit être l'évolution de la vie de la grâce dans une âme pleinement fidèle.

2° Cette étude psychologique peut être *scientifique* et elle le devient lorsqu'elle établit des *lois psychologiques*

universelles, par exemple sur les rapports de l'aridité purificatrice et de l'union à Dieu.

3° Cette étude devient *théologique* quand ces lois trouvent leur fondement supérieur en des principes théologiques certains. Tel est le caractère de la considération psychologique de la vie spirituelle dans l'œuvre de saint Jean de la Croix, en particulier lorsqu'il établit *la nécessité* de la purification passive des sens et ensuite de celle de l'esprit pour arriver à l'union intime et parfaite avec Dieu, qui est le point culminant de l'évolution de la vie de la grâce dans les âmes parfaites. (On arrive ainsi à des conclusions théologiques certaines.)

4° *L'étude psychologique* des faits de la vie de l'âme, bien qu'elle soit nécessaire déjà à la théologie morale dans les traités des actes humains, des passions, des vertus en général et en particulier, des dons du Saint-Esprit, *est particulièrement requise pour la théologie spirituelle*, qui considère le développement de la vie intérieure et ses diverses phases jusqu'à l'union parfaite. Il suit de là que la théologie spirituelle conserve *les mêmes concepts* de grâce, de foi, de confiance, de charité, de contemplation, etc., que la théologie morale telle que la considère saint Thomas; *mais cependant ces concepts sont ici plus en rapport avec le développement concret* de la vie intérieure, par exemple le concept de contemplation infuse avec les phases successives de la nuit des sens, de la nuit de l'esprit et de l'union parfaite. — On est conduit ainsi à admettre, *non pas une distinction spécifique* entre la théologie telle que la conçoit saint Thomas et la théologie spirituelle; mais à voir en celle-ci une *fonction de la théologie*, qui, sans être une science subalternée à la théologie, dépend essentiellement de ses principes.

Le P. Gabriel admet ainsi comme nous que la théologie spirituelle est une *application de la théologie qui détermine ce qu'est l'union intime de l'âme avec Dieu*

et quels sont les moyens (les actes, les épreuves, les grâces) qui conduisent à cette union. Elle établit ainsi, d'après des fondements théologiques certains, confrontés avec l'expérience des saints, *les lois supérieures de la vie de la grâce.*

C'est le point de vue auquel nous nous sommes placé dans l'Introduction et dans le cours de cet ouvrage. La théologie spirituelle est, avons nous dit en employant à dessein un terme très général, une *application* de la théologie, application qui reste encore dans le domaine de l'universel, et de laquelle dépend *l'art de la direction* et *la prudence du directeur*, qui est la dernière application particulière et contingente à telle personne plutôt qu'à telle autre (1).

Nous avons dit aussi que la théologie spirituelle est une branche de la théologie, ou une de ses parties intégrales (*ratione materiae*) (2); mais si elle a un domaine moins étendu que la théologie morale telle que la conçoit saint Thomas, elle est la plus haute de ses applications ou de ses branches, car elle a pour but de conduire les âmes à l'union intime avec Dieu. Par elle la théologie revient à son point de départ, à sa source éminente, à la Révélation divine contenue dans l'Écriture et la Tradition; la théologie spirituelle étudie, en effet, ce que doit être la contemplation infuse des mystères révélés et l'union divine qui résulte de cette contemplation. D'un

(1) Dans *les œuvres* des grands spirituels, il y a des parties éminentes qui sont *théologiquement établies*, elles seules appartiennent à la théologie spirituelle *in statu scientiae*. D'autres parties appartiennent seulement à *l'art de la direction*, lequel ne se confond pas avec la *prudence du directeur*. Cette prudence se sert de cet art lorsque le directeur le connaît suffisamment; le don de conseil et certaines grâces d'état peuvent suppléer aussi à la connaissance de cet art si le directeur n'a pu le connaître suffisamment.

(2) Ainsi bien des thomistes disent, dans un domaine supérieur : la prédestination est une *partie objective* de la providence, et elle atteint ce qu'il y a de plus élevé dans l'objet de celle-ci.

mot elle montre ce que doit être le prélude normal de la vie éternelle. Par là le cycle de la science sacrée est révolu.

De ce point de vue la théologie spirituelle suppose la connaissance approfondie de la théologie dogmatique et de la théologie morale qui sont les deux parties d'*une seule science* qui est *éminemment spéculative et pratique* comme « l'impression en nous de la science de Dieu » (cf. S. Thomas, Iª, q. 1, a. 3 et 4).

Par là *l'unité supérieure de la théologie* est maintenue, et l'on voit de mieux en mieux comment elle réalise ce qu'a dit le Concile du Vatican, sess. III, ch. IV : « Ratio quidem, fide illustrata, cum sedulo, pie et sobrie quaerit, aliquam Deo dante mysteriorum intelligentiam eamque fructuosissimam assequitur, tum ex eorum, quae naturaliter cognoscit, analogia, tum e mysteriorum ipsorum nexu inter se et cum fine hominis ultino. »

Sur l'union très intime avec la Très Sainte Vierge dans la voie unitive

Nous devons réparer un oubli à ce sujet en priant le lecteur de compléter ce que nous en avons dit, t. II, p. 638 ss., par ce qui se trouve plus loin, p. 741. Il y a une influence très profonde, des touches secrètes de Marie, médiatrice de toutes les grâces, pour nous conduire à une intimité toujours plus grande avec Notre-Seigneur. L'âme qui suit cette voie entre ainsi de plus en plus dans le *mystère de la communion des saints* et participe aux sentiments les plus élevés qu'avait la Mère de Dieu au pied de la croix et après la mort de Notre-Seigneur, à la Pentecôte, ou plus tard lorsqu'elle priait pour la diffusion de l'Évangile par les apôtres, lorsqu'elle obtenait pour eux les grandes grâces de lumière, d'amour

et de force dont ils avaient besoin pour porter le nom de Jésus jusqu'aux extrémités du monde connu des anciens. Il y avait ainsi en Marie le plus haut apostolat par la prière et l'immolation, qui fécondait plus qu'on ne peut dire l'apostolat par la doctrine et la prédication. Les sommets de la vie de l'Église, Corps mystique de Jésus, ne sont pas moins aujourd'hui sous l'influence de Marie Médiatrice, dont l'action est plus universelle et plus rayonnante depuis qu'elle est montée au ciel.

SYNTHÈSE DU TRAITE DES TROIS ÂGES DE LA VIE INTÉRIEURE

(A lire de bas en haut)

Vie unitive des parfaits

- **pleine**
  - *extraordinaire*, ex. : avec vision de la Sainte Trinité.
  - *ordinaire*
    - forme *contemplative éminente*
    - forme *apostolique*
- **faible** : union peu continue, souvent interrompue.
- **initiale** : *purification passive de l'esprit* plus ou moins bien supportée.

Vie illuminative des progressants

- **pleine contemplation infuse**
  - *extraordinaire* ou accompagnée de visions, révélations...
  - *ordinaire*
    - forme nettement *contemplative*.
    - forme *active* ou ordonnée à l'action. ex. : don de sagesse sous forme pratique.
- **faible** : actes transitoires de contemplation infuse, cf. *Nuit obscure*, l. I, ch. IX fin.
- **initiale** : *purification passive des sens* plus ou moins bien supportée. (contemplation infuse initiale)

Vie purgative des commençants

- **pleine ou généreuse**
  - âmes ferventes
  - âmes pieuses et dévouées.
- **faible** : âmes attiédies ou attardées, non sans rechutes.
- **initiale** : première conversion ou justification.

ERRATUM

T. II, p. 186, ligne 3e, *au lieu de :* droit de faire valoir *lire :* droit d'acquérir.

Résumé de l'ouvrage en trois retraites

Plan de la première retraite sur le progrès spirituel

1. *Fin dernière* de toute notre vie : la béatitude céleste, II, 836-846. La vie de la grâce est la vie éternelle commencée, I, 35-50.
2. *Le Péché,* ses racines, ses suites; le défaut dominant, I, 407 ss., 428 ss., la tiédeur, I, 527 ss.
3. *L'Amour Rédempteur du Christ pour nous,* I, 142-155, II, 169 ss., 632-643.
4. *La charité envers Dieu,* II, 249-265, 612-616.
5. *La charité envers le prochain,* II, 266-285; 616-620.
6. *La mortification,* I, 376-406.
7. *L'humilité,* II, 153-182.
8. *La pauvreté,* II, 183-195.
9. *La chasteté,* II, 141-152.
10. *La sainte obéissance,* II, 196-208.
11. *La croix* et les purifications en général, II, 51-82; 467-526.
12. *La prière de demande et la prière liturgique,* I, 580-601.
13. *L'oraison,* I, 602-615.
14. *La docilité au Saint-Esprit,* II, 299-332.
15. *La dévotion à Marie,* II, 354-363.
16. *Comment vivre profondément de la messe,* II, 333-353.
17. *La sainte communion,* II, 345-353.
18. *Le zèle pour la gloire de Dieu et le salut des âmes,* II, 286-298.

***

Deuxième retraite sur l'organisme spirituel

1. *La vie intérieure,* conversation intime avec Dieu, I, 51-60, 62-67.

Les vertus théologales, I, 67-72.

2. La foi, II, 222-235.
3. L'espérance et sa certitude, II, 236-248.
4. La charité, II, 249-285.

Les vertus morales, I, 73-86.

5. La prudence et la vie intérieure, II, 100-116.
6. Les diverses formes de la justice, II, 117-128.
7. La force et la patience, II, 129-140.
8. La chasteté, II, 141-152.
9. L'humilité, II, 153-182.

***

Troisième retraite sur la Perfection chrétienne

TABLE ALPHABÉTIQUE

Les chiffres se rapportent aux pages

A

B

C

D

E

H

I

J

L

M

N

O

P

Q

R

S

T

U

V

TABLE DES MATIÈRES

DE L'OUVRAGE ENTIER

TOME Ier

Les secours extérieurs

II

IIe PARTIE

Les obstacles à écarter

L'éloignement des obstacles

Les sources de grâce purificatrice

TABLE DES MATIÈRES

TOME II

IIIe PARTIE

La voie illuminative des progressants

L'entrée dans la voie illuminative

Le progrès des vertus

Les sources du progrès spirituel et de l'intimité divine

IVe PARTIE

La voie unitive des parfaits

L'entrée dans la voie unitive par la nuit de l'esprit

Vᵉ PARTIE

Les grâces extraordinaires

Épilogue

Imprimerie E. Aubin et Fils,
Ligugé (Vienne).